HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK

Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları



ZAFER DUYGU

DİVAN Kitap

HIRİSTİYANLIK VE İMPARATORLUK

Geç Antikçağ'da
Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları



Zafer DUYGU

Hiristiyanlik ve İmparatorluk

Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları



Zafer DUYGU

DİVAN Kitap

ISBN 978-605-4239-63-4
Yayınevi Sertifika Numarası – 14320

HIRİSTİYANLIK VE İMPARATORLUK



Zafer Duygu

Kapak Tasarımı ve İç Tasarım
Divan

Baskı - Cilt
Step Ajans Matbaacılık Tanıtım ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. İnönü Cad. No: 78
34200 Bağcılar/İstanbul
Tel: (212) 446 88 46

1. Baskı, Divan Kitap, 2017

DİVAN KİTAP
Tahtakale Mah. Ayçiçeği Sokak
Nu: 8/10 D: 6 Ispartakule - Avcılar - İstanbul
Tel: (212) 803 40 42
www.divankitap.com.tr
divan@divankitap.com.tr, divankitap@gmail.com

DİVAN KİTAP, Divan Kitap Matbaacılık Basın Yayın
Dağıtım ve Ajans Hizmetleri Ltd. Şti. yayın markasıdır.

İÇİNDEKİLER



İKİNCİ BÖLÜM
4. YÜZYILIN İLK YARISINDA HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
4'ÜNCÜ YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
5'İNCİ YÜZYIL ve SONRASINDA HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK



BEŞİNCİ BÖLÜM
ESKİ İRAN SAHASINDA HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK



SONUÇ YERİNE veya ZEYİL
İSLAM FETİHLERİNİN ve YÖNETİMİNİN DOĞU HIRİSTİYAN KAYNAKLARINDAKİ YANSIMALARI



Anneme ve babama...

KISALTMALAR



1. Ap.	: Şehit Iustinus (Justin Martyr), *First Apologia*
2. Ap.	: Şehit Iustinus, *Second Apologia*
1. Dis.	: Athanasios, *First Discourse*
1. Kor.	: Paulos'un Korintlilere Birinci Mektubu
1. Sel.	: Paulos'un Selaniklilere Birinci Mektubu
2. Kor.	: Paulos'un Korintlilere İkinci Mektubu
AABS	: Australian Association for Byzantine Studies
AD	: *Anno Domini* (Rabbin yılı)
Adv. Haer.	: Irenaeus, *Adversus Haereses* (*Sapkınlara Karşı*)
AM.	: *Anno Mundi* (Yaratılıştan itibaren dünyanın yaşı)
ANF	: *Ante-Nicene Fathers*
Ap.	: *Apologia*
b.	: Bin (Oğlu)
BC	: Before Christ (Mesih öncesi)
Bk.	: Bakınız, bakılabilir
C.	: Cilt
CAH	: A. Cameron-B. W. Perkins-M. Whitby (eds.), *The Cambridge Ancient History, C. 14: Late Antiquity*, Cambridge Unv. Press 2008
C. Ius.	: *Codex Iustinianus* (534'te yayınlandı)
C.Th.	: *Codex Theodosianus* (313-438 arasında neşredilen Roma yasaları)
Cor.	: Corinthians, Korintliler
Çev.	: Çeviri (veya çeviren)
D.	: Doğum
De Mort.	: Lactantius, *De Mortibus Persecutorum*
Dial.	: Şehit Iustinus, *Dialogue with Trypho the Jew*
dn.	: Dipnot
ed.	: Editör
eds.	: Editörler

Ep.	: Epistle (mektup, risale)
Filip.	: Paulos'un Filiplilere Mektubu
Gal.	: Paulos'un Galatyalılara Mektubu
GEDSH	: S. P. Brock-A. M. Butts-G. A. Kiraz-L. V. Rompay (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press: Piscataway, NJ 2011
GT	: Prokopios, *Gizli Tarih*
Haz.	: Hazırlayan
Hist. Eccl.	: *Historia Ecclesiastica* (*Kilise Tarihi*)
HLRE	: J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius to the Death of Justinian*, C.1, New York 1958.
İng.	: İngilizce
İşler	: Yeni Ahit kitabındaki *Elçilerin İşleri* bölümü
Krş.	: Karşılaştırınız, karşılaştırılabilir
Lat.	: Latince
Lit.	: Literal olarak, lafzi
Lk.	: Luka İncili
M.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
Mk.	: Markos İncili
Mt.	: Matta İncili
NPNF	: *Nicene and Post-Nicene Fathers*
Ö.	: Ölümü
Pan.	: Salamisli Epiphanios, *Panarion*
PLRE I	: A.H.M. Jones-J. R. Martindale, J. Morris (eds.) *The Prosopography of the Later Roman Empire*, C. I, Cambridge Unv. Press 1971
PLRE II	: J. Martindale (ed) *The Prosopography of the Later Roman Empire*, C. II, Cambridge Unv. Press 1980
Rec.	: *Recognitiones* (*Pseudo-Clementine Literature* adlı eserde)
Rom.	: Paulos'un Romalılara Mektubu

s.	: Sayfa
S.	: Sayı
ss	: Sayfaları arasında
SS. WSC.	: A. Palmer- S. P. Brock-R. Hoyland (trc.-eds.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, TTH, Liverpool Unv. Press 1993.
STYGA	: Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, İstanbul: Divan Yayınları 2017.
Süry.	: Süryanice
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercüme/tercüme eden
TTH	: Translated Text for Historians (Liverpool Unv.)
TTK	: Türk Tarih Kurumu
Unv.	: Üniversite, University
VC	: Eusebios, *Vita Constantini* (*Constantinus'un Hayatı*)
vd.	: ve devamı
vs.	: ve sair
y.	: Yaklaşık olarak
Yuh.	: Yuhanna İncili
Yun.	: Yunanca
ZDMG	: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Harrassowitz Verlag)

GEÇ ANTİKÇAĞ KRONOLOJİSİ
Hükümdarlar Listesi



Roma / Bizans İmparatorları

Diocletianus	(285 – 305) :	*Tetrarkhia* (Augustus)
Maximianus	(286 – 305) :	*Tetrarkhia* (Augustus)
Constantius Chlorus	(305 – 306) :	*Tetrarkhia* (Augustus)
Galerius	(305 – 311) :	*Tetrarkhia* (Augustus)
I. Constantinus	(306 – 324) :	*Tetrarkhia* (Augustus)
I. Constantinus	(324 – 337) :	Bütün imparatorluk
Licinius	(308 – 324) :	*Tetrarkhia* (Augustus)
Maximinus Daia	(310 – 312) :	*Tetrarkhia* (Augustus)
II. Constantinus	(337 – 340) :	Batı
Constans	(337 – 350) :	Batı
II. Constantius	(337 – 361) :	Doğu
Iulianus	(361 – 363) :	Bütün imparatorluk
Iovianus	(363 – 364) :	Bütün imparatorluk
Valentinianus	(364 – 375) :	Batı
Valens	(364 – 378) :	Doğu
Gratianus	(367 – 383) :	Batı
II. Valentinianus	(375 – 392) :	Batı
Theodosius	(379 – 395) :	Doğu
Arkadios	(383 – 408) :	Batı
II. Theodosius	(408 – 450) :	Doğu
Marcianus	(450 – 457) :	Doğu
Leon	(457 – 474) :	Doğu
Zenon	(474 – 491) :	Doğu

476'da Romulus Augustulus'un tahttan indirilmesiyle Batı'da imparatorluk makamı lağvedilmiştir.

Anastasios	(491 - 518)	
Iustinus	(518 - 527)	
Iustinianus	(527 - 565)	
II. Iustinus	(565 - 578)	
II. Tiberius	(578 - 582)	
Maurikios	(582 - 602)	
Phokas	(602 - 610)	
Herakleios	(610 - 641)	
III. Konstantinos	(641, 6 ay)	
Herakleonas	(641, 7 ay)	
II. Konstas	(641 - 668)	
IV. Konstantinos	(668 - 685)	
II. Iustinianos	(685 - 695)	birinci kez
Leontios	(695 - 698)	
III. Tiberios	(698 - 705)	
II. Iustinianos	(705 - 711)	ikinci kez
Filippikos	(711 - 713)	
III. Theodosios	(715 - 717)	
III. Leon	(717 - 741)	

Pers Hükümdarları (Sâsânî Hanedanı)

Ardaşir	(224 - 240)
Şapur	(240 - 272)
Hormizd	(272 - 273)
Behram	(273 - 276)
II. Behram	(276 - 293)
Narses	(293 - 302)
Hormizd	(302 - 309)
II. Şapur	(309 - 379)
II. Ardaşir	(279 - 383)

III. Şapur	(383 - 388)
Yazdgirt	(399 - 421)
V. Behram	(421 - 439)
II. Yazdgirt	(439 - 457)
III. Hormizd	(457 - 459)
Piroz	(459 - 484)
Balaş	(484 - 488)
Kavad	(488 - 496) (birinci kez)
Zamasp	(496 - 498)
Kavad (yeniden)	(498 - 531) (ikinci kez)
Hüsrev	(531 - 579)
IV. Hormizd	(579 - 590)
II. Hüsrev	(590 - 628)
Şiroveyh	(628)
III. Ardaşir	(628 - 630)
Şahrvaraz	(630)
Boran	(631)
III. Yazdgird	(632 – 639)

Halifeler

Ebu Bekir	(632 – 634) :	Dört Halife dönemi
Ömer b. Hattab	(634 – 644) :	Dört Halife dönemi
Osman b. Affan	(644 – 656) :	Dört Halife dönemi
Ali b. Ebi Talib	(656 – 661) :	Dört Halife dönemi
Muaviye b. Ebu Süfyan	(661 – 680) :	Emevî hanedanı
Yezid b. Muaviye	(680 – 683) :	Emevî hanedanı
Muaviye b. Yezid	(683 - 684) :	Emevî hanedanı
Mervan b. Hakem	(684 - 685) :	Emevî hanedanı
Abdülmelik b. Mervan	(685 - 705) :	Emevî hanedanı
Velid b. Abdülmelik	(705 - 715) :	Emevî hanedanı
Süleyman b. Abdülmelik	(715 - 717) :	Emevî hanedanı
Ömer b. Abdülaziz	(717 - 720) :	Emevî hanedanı

ÖNSÖZ



Hıristiyanlık bugün çok sayıda taraftara sahip evrensel bir din, ancak aynı zamanda araştırmacıların büyük ilgisini çeken popüler bir bilimsel alandır. Bu bağlamda, Aydınlanma Dönemi'nden itibaren batıda Hıristiyanlığın bilhassa erken dönemi ve oluşum aşamalarına ilişkin sürdürülen araştırmalarda konuya yeni bir takım bilimsel yöntemlerle yaklaşılmasının zarureti ortaya konulmuş ve rasyonel bazı paradigmalar gündeme taşınmıştır. Türkiye ölçeğinde bakıldığında ise bilimsel bir saha olarak Hıristiyanlık genel olarak hem az ve yüzeysel çalışılmış, hem de bazen öncelikle, hatta kimi zaman sadece İslam kaynaklarının verileriyle yorumlandığı için bilimsel açıdan büyük oranda eksik kalmıştır.

Kanaatimce Türkiye'deki bu eksikliğin birinci sebebi, Hıristiyanlığın erken yüzyıllarında ruhbanlar tarafından derlenmiş olan kaynakların yeterince bilinmeyişi veya yeterince yorumlanmayışı olmuştur. Örneğin Hıristiyanlığın "havarisel" tabir edilen kilise yazarlarının mektuplarına ve teoloji içerikli yazılarına, erken yüzyıllardaki *apologia* derleyicilerine veya "sapkınlara" karşı kaleme alınmış metinlere, bugüne kadar nedense hak ettikleri değeri vermediğimiz görülüyor. Hâlbuki erken dönem Hıristiyan edebiyatını oluşturan bu gibi yazılar bu dinin ortaya çıkışı, oluşum aşaması ve erken yüzyıllardaki tarihsel serüveni için kesinlikle ihmale gelmeyecek vesikalardır. Örneğin "kanonik" tabir edilen İncil metinlerini bazen hâlâ Nasıralı İsa'ya ilişkin biyografi kitapları zannediyoruz. Ne var ki, bunun böyle olmadığı ve İncil yazarlarının İsa'nın yaşamını anlatmak gibi bir endişe hissetmeyip amaç gütmedikleri birçok batılı araştırmacı tarafından bugün açıkça ortaya konulmuştur.

İkincisi, sanıyorum geçmişten gelen hatalı bazı ezberlerimize fazlasıyla teslim olmuş durumdayız. Örneğin, hâlâ, bugünkü klasik dört İncil'in Nikaia (İznik) Konsili'nin (325) katılımcı ruhbanları tarafından ve konsil esnasında orada hazır bulunan yüzlerce İncil'in arasından seçilerek belirlendiği gibi iddialarla karşılaşabiliyoruz. Hâlbuki bu bir yanılgıdır, çünkü Nikaia Konsili'nde hiç de böyle bir gündem maddesi olmamıştı. Fransız yazar Vol-

taire (ö. 1778) bu iddiayı 9'uncu yüzyıla ait bir metnin kenar boşluğunda bulunan sıradan bir nota (derkenar, İng. *margin*) dayanarak gündeme getirmişti. Örneğin, Nikaia Konsili nasıl olmuşsa bir şekilde hafızalarımıza ve dolayısıyla ezberimize "İsa'nın tevhit inancının tahrif edildiği bir kilise platformu" algısıyla yerleşti(rildi)ği için, bu konsilde aforoz edilip sürgüne yollanan Libyalı rahip Arius'u bazen İsa'ya ait öğretilerin en "sadık" ve "gerçek" takipçisi gibi görüyoruz. Gerçekte ise Arius'un kristolojik görüşleri, özellikle de kökeni açısından, en seçkin modern araştırmalarda bile henüz tam manasıyla ortaya konulabilmiş değildir.

Üçüncüsü, batı bilim dünyasında alana ilişkin yüzlerce yıldır sürdürülen araştırmaları ve bunun sonucunda kat edilen onca mesafeyi yeterince takip etmediğimiz çok açıktır. Tarih araştırmacılarının eski dönemlerden kalma kaynaklar kadar modern eserleri ve yapılan çalışmaları da bilmek zorunda oldukları şüphesizdir. Bu zorunluluk temelde şuradan kaynaklanıyor: Bir binayı her defasında ilk tuğladan başlayarak inşa etmeye çalışmak başka bir şey, mevcutların üzerine yeni bir tuğla koymak ise daha başka bir şeydir. Örneğin, çok ilginçtir, batı bilim dünyasında J. J. Griesbach'tan (ö. 1812) bu yana İsa araştırmaları için başlıca bilimsel yöntemlerden birisi olarak kullanılan "Sinoptik Problem ve Karşılaştırma" konusunda Türkiye'de ve hatta bütün İslam dünyasında bugüne kadar yapılmış tek bir ciddi çalışma bile bulunmamaktadır.

Bütün bu tartışmayı genişleterek sürdürmek mümkündür. Ancak genel olarak bir yargıda bulunmak gerekirse, Hıristiyanlığın Türkiye'de önemli boşluklar içeren bir bilimsel alan olduğunu söylemek durumundayız. Elbette bu yargı Türkiye'de bugüne kadar yapılan ve bilhassa son yıllarda önemli oranda artış gösteren değerli çalışmalar tarafından alana yapılan katkıların göz ardı edildiği veya küçümsendiği anlamına gelmemektedir. Fakat batı bilim dünyasıyla yapılan basit bir mukayesenin bile bu kanaati uyandıracağı herhalde takdir edilmektedir.

Meşhur İngiliz tarihçi Edward Gibbon, henüz 18'inci yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun gerileyişini ve çöküşünü hiç değilse bir açıdan Hıristiyanlığın 2'inci yüzyıldan itibaren ivme kazanan yükselişi olgusuyla açıklamıştı. Bu bakımdan Gibbon belki de aynı tarih tezini henüz 6'ıncı yüzyıl başlarında öne süren Zosimus gibi pagan tarihçilerden esinlenmişti. Ancak her halükarda bu tezin önemi beraberinde ayrı bir dönemselleştirmeyi getirmiş olmasıdır. Nitekim Gibbon'dan bu yana hem klasik Antikçağ'dan hem de

Ortaçağ'dan ayrılan, kendisine has özellikler taşıdığı düşünülen bir geçiş dönemi tarihçiler tarafından farklı perspektiflerden yapılan değerlendirmeler ışığında belirginleştirilmeye çalışılmaktadır. Gerçekten, bugün "Geç Antikçağ" şeklinde isimlendirdiğimiz bu dönem, dünyanın eski ve önemli yerleşim bölgeleri açısından klasik Antikçağ'dan Ortaçağ'a geçiş sürecini tanımlamaktadır. Böyle bir dönemselleştirmenin bilim dünyasında kabul görüp yerleşmeye başlaması büyük oranda çağımızın büyük tarihçilerinden Peter Brown'un katkılarıyla mümkün olmuştur. Türkiye ölçeğinde bakıldığında ise Turhan Kaçar'ın bu bağlamdaki çabaları anılmaya değerdir. Nitekim Brown'ın yakın geçmişte Kaçar tarafından Türkçe'ye de çevrilmiş olan 1971 tarihli önemli bir çalışması, Geç Antikçağ'ı 3-8'inci yüzyıllar arasındaki dönem olarak tanımlamıştı. Bu yüzden, kanaatimce, Roma İmparatorluğu'nun 3'üncü yüzyıl krizlerinden başlayarak İslam sonrası döneme kadar yaşanan gelişme ve hadiseleri Geç Antikçağ kapsamına dâhil ederek inceleyebiliriz. Ancak bu dönemi daha geniş kapsamlı düşünen kimi araştırmacıların mevcudiyetini de hatırlatmak isterim.

Bütün bu olgulardan hareketle, bu kitap çalışması, hem inceleme cesareti gösterdiği bilimsel alan (Hıristiyanlık) hem de dönem (Geç Antikçağ) açısından daha ziyade "giriş" mahiyeti taşıyan bir eser olarak görülmelidir. Eserin iskeletini birkaç yıl önce tamamladığım doktora tezi oluşturmuştur. Ancak okuyucu, bu kitap çalışmasında, söz konusu tezin gözden geçirilmiş, önemli bazı açılardan tashih edilmiş ve bilhassa büyük ölçüde genişletilmiş halini bulacaktır.

Kitabın temelde ilgi alanı erken yüzyıllar açısından Hıristiyanlığa ilişkin konular ve gelişmelerdir. Bu bağlamda, kimi zaman kaçınılmaz şekilde Hıristiyanlık bünyesinde Mesih'in tabiatına ve yapısına dair bir disiplin olarak "kristoloji" konusu önplana çıkmıştır. Bununla birlikte kristoloji denilen teolojik disiplinin bilhassa 4'üncü yüzyıl sonrasında daha ziyade büyük kilise merkezlerinin statü ve nüfuz mücadeleleri için tezahür alanı teşkil ettiği daima göz önünde bulundurulmuştur. Bu yüzden Hıristiyanlığın başlıca kurumu olarak kilisenin hem teşekkül etmeye başladığı en erken süreçte hem de Geç Antikçağ'da siyasal otoritelerle olan ilişkileri ve özellikle büyük kilise merkezlerinin birbirlerine karşı verdikleri amansız mücadeleler geniş çaplı şekilde ortaya konulmak istenmiştir.

Beş bölümden oluşan bu kitabın birinci bölümü üç kısım içermektedir. Bunların birincisi, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından önceki süreçte Akdeniz

havzasında yaygın şekilde karşımıza çıkan dinleri ve kült inanışlarını ana hatlarıyla tanıtma amacı taşımaktadır. Genellikle pagan karakter taşıyan bu dinlerin insanlar tarafından nasıl algılanıp yorumlandıkları ve özellikle de dönemin siyasal otoriteleriyle ne gibi ilişkiler içinde bulundukları bu kısmın temasını oluşturmuştur. İkinci kısım İsa'dan, havarilerinden, Tarsoslu Paulos'tan ve özellikle de Hıristiyanlığın ortaya çıkışı sürecinden bahsetmektedir. Özet niteliği taşıyan bu kısım aslında çok daha geniş kapsamlı şekilde ve eleştirel bir bakış açısıyla ele alınabilirdi. Ancak bu kitap çalışması öncelikli olarak bu noktaya odaklanmadığı için bu kısım daha ziyade Hıristiyanlığın kutsal metinlerinin kısaca aktarılmasıyla oluşturulmuştur. Hıristiyanların 1'inci yüzyıldan 4'üncü yüzyıla kadar geçen süreç içerisinde Roma yönetimiyle olan ilişkileri ise üçüncü kısmın konusudur. Kitabın birinci bölümünü bu bakımdan öncesi ve sonrasıyla birlikte Hıristiyanlığın ortaya çıkışına ve erken yüzyıllarda Roma yönetimiyle olan ilişkilerine dair bir sunum gibi görmek mümkündür.

İkinci bölümün kapsamı 4'üncü yüzyılın birinci yarısı olarak belirginleşmiştir. Bu bölüm de üç ana kısımdan oluşmuştur. Birinci kısımda 3'üncü yüzyıldan 4'üncü yüzyıla girilirken ve 4'üncü yüzyılın birinci çeyreğinde *tetrarkhia* denilen bir sistemi esas alan Roma yönetiminin değişken karakterli Hıristiyanlık politikaları belirlenmiş ve incelenmiştir. İkinci ve üçüncü kısımlar Hıristiyanlık tarihinin çok önemli bir kırılma noktasını oluşturan İmparator Constantinus (ö. 337) dönemini konu edinmektedir. İkinci kısım Constantinus'un kilise siyasetini ve bu siyaset çerçevesindeki uygulamalarını farklı açılardan tasnif ve tasvir etmiştir. Üçüncü kısım ise dönemin kristolojik tartışmalarını muhtemel kökenleriyle beraber anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir teşebbüstür.

Üçüncü bölüm, Hıristiyanlığın tarihi açısından yine çok büyük önem taşıyan bir süreç olarak 4'üncü yüzyılın ikinci yarısını incelemiş ve üç ana kısımdan oluşmuştur. Bunların birincisi, Constantinus sonrasında Theodosius'un iktidarına kadar (379) geçen yaklaşık yarım asırlık zaman zarfında Roma yönetiminin Hıristiyanlık politikalarını ele almıştır. Aynı yerde, Hıristiyanlığın içsel durumu da kristoloji tartışmaları ve Roma yönetiminin bu tartışmalarda taraf oluşturan çeşitli görüşler karşısındaki tutumu bağlamında betimlenmiştir. İkinci kısım Theodosius döneminde Roma yönetiminin çeşitli fermanlar, konsiller, yasalar ve uygulamalarla Hıristiyanlık inancını ülkenin resmi dini yapması, Hıristiyanlık bünyesinde "ortodoks-

luk" kavramına ilişkin arayışları ve Hıristiyanlık ile kiliseyi paganizme karşı açıkça desteklemesi sürecini anlatmıştır. Üçüncü kısım ise yine Roma yönetiminin Constantinopolis Kilisesi'ni büyük bir kilise merkezi yapma çabalarına temas etmektedir. Tamamıyla politik bir arkaplân barındıran bu teşebbüs bir sonraki yüzyıla çok ciddi bazı problemleri miras bırakmış, hatta Hıristiyanlığın kalıcı şekilde parçalanması sonucunu vermiştir.

Nitekim eserin dördüncü bölümü Theodosius sonrasında ve V. yüzyılla birlikte kontrolden tamamen çıkan kilise mücadelelerini sebepleri ve sonuçları bağlamında ele almaktadır. Roma yönetiminin büyük kilise merkezleriyle arasındaki ilişkilerin karakteri ve onları kontrol altında tutabilme gayretleri burada ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bölüm üç ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, büyük kilise merkezlerinin hiyerarşik açıdan daha yüksek statü elde edebilmek amacıyla birbirleriyle ve Roma yönetimiyle karşı karşıya gelmelerini ve oluşan kargaşa ortamının teoloji tartışmalarını ne surette tetiklediğini aydınlatma düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Aynı yerde Hıristiyanlığı kalıcı şekilde bölen, ancak aslında büyük kilise merkezleri ve ruhbanlar tarafından özellikle körüklenen kristolojik anlaşmazlıklar da Hıristiyan teolojisi perspektifinden mümkün olduğunca tanımlanmış ve konuya ilişkin güncel bazı saptamalara yer verilmiştir. İkinci kısım, Hıristiyanlık üzerinden imparatorluğun veya hiç değilse "kilise birliği" idealinin dağılmakta olduğunu fark eden Roma yönetiminin Hıristiyanlık bünyesindeki birlik arayışlarına değinmektedir. Üçüncü kısım ise Roma yönetimince izlenen kilise siyasetinin başarısız sonuçlarını ve Hıristiyanlığın kalıcı şekilde parçalanması sürecini değerlendirmektedir.

Hıristiyanlık erken yüzyıllardan itibaren Roma İmparatorluğu dışında mevcudiyetini en geniş çaplı şekilde eski İran sahasında hissettirmişti. Nitekim eserin beşinci bölümü Hıristiyanlığın ortaya çıkışından itibaren 7'inci yüzyıla kadar geçen süreçte eski İran sahasındaki serüvenini anlatmaktadır. Birinci kısım, İran Hıristiyanlığı'nın menşe meselesini tartışmaktadır. Ayrıca, Doğu Kilisesi'nin Part ve Sâsânî hanedanlarıyla ilişkilerini işlemektedir. İkinci kısım kilisenin buradaki organizasyon sürecini ana hatlarıyla nakletmiş ve bu bağlamda önem taşıyan kilise konsillerini hatırlatmıştır. Son kısım ise bunun sonrasında Hıristiyanlığın Sasani egemenliği altında 7'inci yüzyıla kadar geçirdiği süreci özetlemiştir.

Son kısım zeyil bölümüdür ki, sonuç kısmı gibi de görülebilir. Bu ilave bölümde, 7'inci yüzyılda cereyan eden İslam fetihlerinin ve bunun hemen

sonrasında tesis edilen Müslüman yönetiminin Doğu Hıristiyan kaynaklarındaki yansımaları verilmiş ve yorumlanmıştır. Bu kısmın okuyucuya bazı mukayeseler yapabilme olanağı vereceği kanaatindeyim.

Türkiye'de bugüne kadar yapılan çalışmaların Geç Antikçağ veya Hıristiyanlık gibi bilimsel alanlara ilişkin terminolojik konvansiyon oluşturmaya olanak tanımadığı bilinmektedir. Bu yüzden, alana ilişkin bazı kavramların, bilhassa da şahıs ve yer isimlerinin kullanımı meselesinde birçok çalışmada olduğu gibi bu eserde de problemler ve tereddütler oluşmuştur. Bu kitap çalışmasında şahıs ve yer isimlerini genellikle Yunanca'dan transliterasyon şeklinde vermek istedim. Bu çerçevede, Geç Antikçağ'da Yunan kültürünün nispeten egemen olduğu sahaların şahıs ve yer isimleri için genellikle Yunanca transliterasyonu tercih ettim (örneğin Antakya için Antiokheia, İskenderiye için Aleksandreia, İng. Cyril için Kyrillos, İng. Eutyches için Eutykhes). Latin kültürünü temsil eden şahıs ve yer isimlerini genellikle Latince verdim (örneğin Milano için Mediolanum, İng. Ambrose için Ambrosius veya İng. Constantine için Constantinus). Ancak bu gibi bir ayırımı her zaman o denli keskin çizgilerle gözetmediğimi de belirtmek isterim (mesela Sirmium piskoposu için Lat. Photinus yerine Yun. Photeinos'u kullandım. İng.'de konvansiyonel olarak Julian şeklinde kullanılan ismi Roma imparatoru için Iulianus, fakat mesela Halikarnassos piskoposu için Iulianos şeklinde verdim). Süryânîce'deki bazı kullanımları kimi zaman aslına uygun şekilde transliterasyon yaptım (örneğin Şem^{c}un Bar Sabba^{c}e). Bazen ise Türkçe'de okunuşu daha rahat olabilecek şekilde telaffuz ettim (örneğin Yun. Ioannes için Yuhanna). Günümüzde Türkçe'de yaygın şekilde kullanılan ve herkes tarafından pekâlâ bilinen Suriye, Afrika, Anadolu veya İtalya gibi bazı yer isimlerini aynen burada olduğu gibi bıraktım. Ancak okuyucu şu hususu bilmelidir: Bu gibi bir kavram geçmişte her zaman bugünkü ile aynı anlamı, yani aynı coğrafyayı ifade etmemiş olabilir. Örneğin Geç Antikçağ öncesinde Part, Geç Antikçağ sırasında ise Sâsânî hanedanları tarafından yönetilen eski İran sahası bugünkü İran'dan farklı bir coğrafyaydı. Eserde, Yunanca bazı tabirler veya çeviriler için Prof. Dr. Güler Çelgin'in *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*'ünden faydalandım ki, bu kıymetli çalışmanın tam künyesi kaynakça bölümünde mevcuttur.

Son olarak şu hatırlatmayı da yapmak istiyorum: Önemli bazı müelliflerin isimlerini metin içinde zikretmişsem genellikle Yunanca olarak verdim (Ignatios, Prokopios, Eusebios, Sozomenos vs...). Ancak şayet aynı yazarın

bir eserinden alıntı yapmışsam, ismini eserin kapağında geçtiği şekilde aktardım (Ignatius, Procopius, Eusebius, Sozomenus...). Bu yüzden okuyucu bazen aynı yazarın ismini metin içinde ve dipnotlarda küçük de olsa bazı farklılıklarla görecektir. Örneğin, aynı yazarın ismi metin içinde Eusebios, dipnotlarda ise Eusebius şeklinde geçmiş olabilir.

Bu kitap çalışmasının ortaya çıkışı şüphesiz önemli bazı yardımlar sayesinde mümkün olmuştur. Hocam Prof. Dr. Mehmet Çelik'in hem şahsım hem de eserin iskeletini oluşturan doktora tezi üzerinde büyük emekleri bulunmaktadır. Kendisine saygılarımı ve teşekkürlerimi arz ediyorum. Değerli dostum ve meslektaşım Yrd. Doç. Dr. Kutlu Akalın özellikle son okumadaki tashihleri ve Yunanca transliterasyon ve çeviriler noktasındaki yardımlarıyla esere büyük katkı sunmuştur. Yrd. Doç. Dr. Zekai Erdal titiz bir son okumayla gözden kaçan bazı hatalarımı düzeltmemi sağlamıştır. Prof. Dr. Turhan Kaçar ile Prof. Dr. Caner Taslaman'ın değerli görüşleriyle beni yönlendirmişlerdir. Öğrencim Gazi Aydın kaynakça kısmının hazırlanmasına emek vermiştir. Doç. Dr. Mehmet Sait Toprak ile Yrd. Doç. Dr. Şükran Yaşar'ın katkıları da kayda değerdir. İsmi geçenlere müteşekkirim. Elbette eserdeki bütün hatalar şahsıma aittir. Fedakârlıkları ve anlayışı sebebiyle eşime, destekleri için aileme ve tüm dostlarıma, ayrıca öğrencilerime teşekkür ediyorum. Küçük oğlum Aren'e ve yeğenlerim Umut ile Utku'ya ise sevgilerimi yolluyorum.

Şayet küçük bir değer üretebilmiş isem Yüceler Yücesi'ne şükürler olsun. Umarım bilim dünyası için yararlı bir eser olmuştur.

Yrd. Doç. Dr. Zafer Duygu

Mardin – 01. 04. 2017

GİRİŞ



I. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI ve AMAÇLARI

Bu kitap çalışmasının temel konusu Hıristiyanlık, incelediği dönem ise büyük oranda Geç Antikçağ'dır[1]. Bu genel kapsam içinde, Hıristiyanlığın ortaya çıkış süreci ve oluşum aşamaları ile erken yüzyıllardaki geçmişine dair olaylar hem kristolojik açıdan hem de kristoloji tartışmalarını tetikleyen politik arkaplan önplana çıkarılarak incelenmek istenmiştir.

Eser, bir bütün halinde ortaya çıkışından itibaren 7'inci yüzyıldaki İslam dönemine kadar Hıristiyanlığın ve onun başlıca kurumu olarak kilisenin geçmişini araştırma çabasının yansımasıdır. Konu, kilisenin erken yüzyıllarda siyasal otoritelerle olan ilişkileri ve kristoloji eksenlerinde araştırılmak ve yorumlanmak istenmiştir. Bu durumun doğrudan bir sonucu olarak eserde Roma ve Sasani yönetimlerinin kilise siyasetleri hakkında da birçok şey söylenmiştir.

Kısaca özetlenecek olursa, bu kitap çalışması okuyucuya öncelikle şu konularda bilgi ve fikir vermeyi amaçlamıştır:

1. Hıristiyanlık öncesi dönemde Akdeniz havzasındaki dini yapı,
2. Hıristiyanlığın ortaya çıkışı konusundaki bazı kabuller ve buna ilişkin problemler,

---

[1] Geç Antikçağ genellikle 250-800 yılları arasındaki tarihsel dönem sayılmaktadır. Ancak tabiri daha geniş veya biraz daha dar kapsamlı telaffuz edenler de olmuştur. Bu konuda genel olarak bilgi edinmek için bk. Glen Warren Bowersock, Peter Brown, Oleg Grabar (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press: Cambridge 1999, sunum kısmı; Aynı konuda bilgilendirici bir sunum Turhan Kaçar tarafından ("Geç Antik Çağ Nedir", *Geç Antik Çağ'da Lykos Vadisi ve Çevresi Sempozyumu*, Denizli 22-23 Mayıs 2015) yakın dönemdeki bir sempozyumda yapılmıştır. Kaçar'ın *Toplumsal Tarih*'te yayınlanan "Eskiçağ Tarih Yazıcılığında Değişen Paradigma: Geç Antikçağ'ın Doğuşu" (S. 221, Mayıs 2012, ss. 47-83) isimli makalesi de dikkat çekicidir. Ancak bu konuda özellikle yine Kaçar'ın tercümesiyle Türkçe olarak yayınlanan şu esere bk. Peter Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, İstanbul: Alfa 2016. P. Brown "Geç Antikçağ" dediğimiz alana büyük hizmetler yapan bir araştırmacıdır ve söz konusu eserinde 200-700 yılları arasına tarihlendirdiği Geç Antikçağ'ın ayırt edici yönlerini anlatmıştır; Ayrıca, döneme ilişkin isabetli tahliller ve bilgilendirici diğer bir özet, Fatih Onur (*Ioannes Lydos ve Peri Arkhon*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat 2013, ss. 1-30) tarafından ortaya konulmuştur.

3. Hıristiyanlığın ve kilisenin ilk andan itibaren Roma ve eski İran yönetimleriyle olan ilişkileri,
4. Kilisenin Roma yönetimiyle ittifak kurarak Roma siyasal sistemiyle bütünleşmesi,
5. Eski İran sahasında kilisenin teşkilatlanması ve Roma İmparatorluğu'ndaki kiliseden bağımsızlığını elde etmesi,
6. Büyük kilise merkezleri arasında Geç Antikçağ'da yaşanan statü ve nüfuz mücadelelerinin sebepleri, bunun ne surette cereyan ettiği ve sonuçları,
7. Hıristiyanlığın parçalanması,
8. Hıristiyanlığın eski İran sahasında teolojik açıdan farklı bir renge bürünmesi,
9. Roma ve Sasani yönetimleri tarafından takip edilen kilise siyasetleri, bu siyasetleri belirleyen faktörler ve buna ilişkin gelişmeler.

II. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI

Eserin coğrafya açısından sınırları büyük oranda Akdeniz havzasıdır. Bu durum kişisel bir tercihi yansıtmamaktadır, çünkü tarihsel süreç ve yaşanan gelişmeler bunu karşımıza zaruret olarak çıkarmıştır. Şu suretle ki, Hıristiyanlık Akdeniz havzasında ve Doğu kökenli bir inanç sistemi olarak ortaya çıkmış ve varlığını öncelikle bu havzada yayılarak kanıtlamıştı. Akdeniz havzasının Antik ve Geç Antikçağ'daki büyük şehirleri aynı zamanda Hıristiyanlığın da başlıca merkezleri olmuştu. Hıristiyanlığın erken yüzyıllardaki tarihi, Ortadoğu, Anadolu, Mısır, Kuzey Afrika, Yunanistan ve İtalya gibi Akdeniz bölgelerinde şekillenmişti. Denilebilir ki, Akdeniz havzası Hıristiyanlığın her yönüyle anavatanı olmuştu. Bununla birlikte, bu kitap çalışmasında Akdeniz havzasının dışına çıkıldığı durumlarda genellikle eski İran sahasından söz edilmiştir. Çünkü Hıristiyanlık erken yüzyıllarda Roma ülkesinin dışında varlığını en geniş çaplı şekilde eski İran sahasında hissettirmişti.

Araştırmanın politik açıdan sınırları büyük oranda Hıristiyanlığın önemli merkezleri ve dini olduğu kadar siyasi bir kurum olarak da karşımıza çıkan kilise etrafında çizilmiştir. Bu bağlamda, ilk andan itibaren Doğu Hıristiyanlığı'na yön veren Antiokheia (Antakya) ve Aleksandreia (İskenderiye) kiliselerini, 4'üncü yüzyılın son çeyreğinden itibaren Roma yönetiminin siyasi desteğini arkasına alarak kendi rüştünü ve statüsünü ispatlamaya çalışan Constantinopolis (İstanbul) Kilisesi'ni, İsa'nın başhavarisi Petros üzerinden "havarisel köken" iddiasını gündeme taşıyarak Hıristiyanlık dünyasının lideri olduğunu öne süren

Roma Kilisesi'ni ve 5'inci yüzyılla birlikte Roma Hıristiyanlığı'ndan ayrılarak başka bir tarihsel sürecin temsilcisi olan Seleukeia-Ktesifon merkezli Doğu Kilisesi'ni araştırmada incelenen başlıca kurumlar olarak gösterebiliriz. Antik ve Geç Antikçağ'da bütün bu kilise merkezleri üzerinde devlet sıfatıyla otorite olan Roma ve Sasani (224 öncesi Part) hanedanları da eserin doğrudan konusu olmuşlardır[2]. Bu çerçevede, Roma ve Sasani yönetimlerinin Hıristiyanlığa yönelik anlayış ve algılayışları, izledikleri kilise politikaları ve buna ilişkin fermanları ve uygulamaları mümkün olduğunca tespit edilip yorumlanmış, o zamanki yöneticilerin bu alanda yaptıkları reformlar değerlendirilmiştir. Bu takdirde, esas olarak araştırmanın politik sınırları Roma ve Sasani imparatorlukları olmuştur.

Eserin dinî açıdan kapsamı genel olarak Hıristiyanlık diniyle sınırlı sayılabilir. Buradan hareketle, Nasıralı İsa'dan itibaren 7'inci yüzyıla kadar Hıristiyanlığa ilişkin tüm gelişmeler teorik açıdan araştırma kapsamına dâhil olma potansiyeli taşımışlardır. Bu noktada şöyle bir yöntem izlenmiştir: Öncelikle konuya ilişkin kavramlar, olaylar ve gelişmeler tasnif edilmiştir. Bunlar, bir sonraki aşamada eserin kapsamı göz önünde tutularak derecelendirilmişlerdir. Sonuçta, Hıristiyanlığa ilişkin olmakla birlikte bu dinin politik tarihi açısından görece daha az önem taşıdığına kanaat getirilen kavramlar veya olaylar araştırma kapsamının dışında kalmışlardır. Bu yüzden, okuyucu bu kitapta örneğin "Doketizm" veya "Montanusçuluk" ya da "Markionculuk" gibi erken yüzyılların son derece önemli bazı Hıristiyanlık akımları hakkında bilgi bulamayacaktır. Ancak

---

[2] Bu çalışmada "Bizans" tabirini mümkün mertebe kullanmamaya, bunun yerine daha ziyade "Roma İmparatorluğu" terimini tercih etmeye çalıştım. Burada güttüğüm yegâne amaç kullanımda tutarlılık sağlamak olmuştur.

Önemli bir uzman olan Cyril Mango'nun (*Bizans Mimarisi*, Türkçe trc. Mine Kadiroğlu, Ankara: Reklam Yay., 2007, s. 7) sözleriyle alanın yabancısı olan okuyuculara şu hatırlatmayı da yapmak isterim: "Bizans İmparatorluğu'ndan söz ettiğimizde tarih biliminin modern bir kavramını kullanmış oluruz. Aslına bakılırsa, kendisine Bizans İmparatorluğu diyen bir devlet hiçbir zaman var olmamıştır, sadece Constantinopolis'i, yani yeni Roma'yı merkez alan bir Roma İmparatorluğu vardı. Bu devletin vatandaşları kendilerini Romalı veya sadece Hıristiyan olarak tanımlar, daha eğitimliler imparatorluğun Augustus tarafından kurulduğuna inanırlardı. Bu nedenle, "Bizans İmparatorluğu ne zaman kuruldu veya ne zaman yıkıldı" diye sorduğumuzda, akademik bir soru ortaya atmış oluyoruz. Tek yanıt, geçmişi mantıklı ve birbirine bağımlı dönemlere ayırma gereksinimi duyan tarihçilerin, Bizans İmparatorluğu'nun M.S. 324 yılında Constantinopolis'in kurulması ile başlamasına ve 1453 yılında Türkler'in eline geçmesiyle yıkılmasına karar verdikleri biçiminde olmalıdır. Bu ayırım tartışmaya açık ama akla yatkındır."

Diğer bir hatırlatmam ise şu olacaktır: Eski İran sahasında M.S. 224'e kadar Partlar, sonrasında ise Sâsânîler hüküm sürmüşlerdi.

eser, örneğin "Ariusçuluk"[3] veya "Miafizit"[4] kristoloji gibi akımlara ilişkin detaylı bilgiler içermektedir. Çünkü bu ikinci grupta sözü geçen teolojik akımların kilisenin devletle ilişkileri bakımından birinci gruptakilere kıyasla çok daha fazla önem taşıdıklarını düşünüyorum. Aynı bağlamda, Hıristiyanlığın en temel inanç ilkelerini belirleyen, kiliseyi tamamıyla siyasallaştıran, devleti ise Hıristiyanlığın içsel meseleleriyle içli-dışlı hale getiren konsiller de bu eserin konusu olmuşlardır. Eserin birinci bölümünde Hıristiyanlık öncesi dönemin dinî yönden tasviri de yapılmıştır. Bu şekilde okuyucuya bazı tarihsel olgular arasında karşılaştırma yapma olanağı tanımak istedik. Ayrıca, İsa ve yakın çevresinin İsrailoğulları'na mensup bulundukları ve Hıristiyanlığın da Yahudilik bünyesinden ortaya çıkan bir din sistemi olduğu hatırlandığında, bu kitap çalışmasında Yahudilik'ten de sıklıkla söz etmemiz doğal karşılanacaktır.

III. ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR

Bu kitap çalışmasında modern araştırmacıların konuya ilişkin verdikleri bilgilerden geniş çaplı şekilde yararlanılmış, bu araştırmacıların yorum ve görüşleri önemli ölçüde göz önünde tutulmuştur. Bununla birlikte antik ve klasik kaynaklar da esere mühim katkılar sunmuşlardır.

Kaynaklarda geçen ham bilgiler, bazı gerekli durumlarda doğrudan aktarılmaya değil, fakat tarih biliminin araştırma yöntemlerindeki "dış" ve "iç" tenkitleri yapılarak yorumlanmaya çalışılmıştır[5]. Bu yapılırken herşeyden önce antik kaynakları derleyen yazarların temsil ettikleri historiyografi geleneklerinin temel ayırt edici özellikleri ve pragmatik ilgileri önplanda tutulmuştur. Örneğin, Hıristiyanlığın Miafizit kristolojisini benimseyen Süryani bir tarihçinin cümleleri veya değerlendirmeleri, onun Khalkedon Konsili'ne (451) olan düşmanca hisleri ile Miafizit Süryani tarih yazıcılığı geleneğinin karakteristik özellikleri göz ardı edilerek doğru şekilde yorumlanamaz[6]. Aynı şekilde, antik yazarların algılayış ve yorumlayış biçimlerini şekillendiren başka bazı temel faktörler tara-

---

[3] 4'üncü yüzyıl Hıristiyanlık dünyasında büyük tartışmalara ve bölünmelere yol açan ve Mesih'i yaratılmış bir varlık kabul eden kristolojik pozisyon.

[4] Yun. μιαφυσίτης *miaphysitēs*, μία, *mia* "bir" + φύσις, *physis* "tabiat" (İng. *miaphysite*), Mesih'i bir tabiat ve bir *hypostasis*in bir varlıkta birleşmesi şeklinde tanımlayan kristolojik pozisyon.

[5] Bu husustaki detaylar için bk. Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul*, TTK Yayınları: Ankara 2014, ss. 28-36.

[6] Bu hususa dair detaylar için bk. Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, İstanbul: Divan Yayınları 2016 (bundan sonra *STYGA*).

fımızca mümkün mertebe hesaba katılmıştır. Örneğin, kilise tarihçisi Eusebios, başlıca kahramanı olarak Roma imparatoru Constantinus'u anlatırken açıkça imparatorluk yanlısı bir tutum takınmış ve bu sırada düzen yanlısı bir dinin tarihini anlatmıştır. Hâlbuki Eusebios'un bu yaklaşımları tartışmalı yönler de içermektedir. Kısacası bu kitap çalışmasında epistemoloji bağlamını önplana alan bir yöntem izlemeye gayret gösterdik.

Kullanılan klasik kaynakları ana hatlarıyla Roma/Bizans ve Doğu Hıristiyan kaynakları şeklinde iki ana gruba ayırmak mümkün görünmektedir. Bu ayırım, temelde, yazarların o zamanlar eserlerini kaleme alırken kullandıkları diller esas alınarak yapılmıştır. Roma veya Bizans kaynakları Yunanca ve Latince yazılmışlardır. Doğu Hıristiyan kaynakları ise Süryanîce başta olmak üzere Kıbtîce, Arapça veya Ermenice gibi diller kullanılarak kayda geçirilmişlerdir.

1. Roma/Bizans Kaynakları

Roma veya Bizans kaynakları başlığı altında tasnif edilen klasik eserler, içeriklerinden yansıyan karakteristik özellikleri bakımından ikiye ayrılmalıdır. Bunların bir kısmı, Hıristiyan ruhbanlar tarafından kaleme alınan ve büyük oranda Hıristiyanlık ve kilise meselelerini işleyen mektup, *apologia*[7], reddiye, inceleme veya historiyografi metinleridir. Ancak bu yazarlar bunu yaparken çoğunlukla siyasal konulara da ilgi göstermişlerdir. Doğrudan siyasî hadiselere odaklanarak politik tarih yazma işine girişen yazarlar ise her zaman değilse de genellikle pagan dinine[8] mensup kişilerdir. Bununla birlikte Zosimus veya Ammianus Marcellinus gibi bazı pagan yazarlar özellikle Roma imparatorlarının uygulamaları bağlamında Hıristiyanlığa ilişkin konulara da yer yer değinmişlerdir.

---

[7] Yun. ἀπολογία, *apologia* "sanık savunması". Hristiyan inancını, pagan, Yahudi veya Müslüman inancına karşı ve bunlardan gelebilecek eleştirilere karşı savunmaya yönelik metinlerdir. Bk. Kutlu Akalın–Zafer Duygu, *Mardin Artuklu Üniversitesi Süryani Araştırmaları Serisi I: Süryani Literatürü*, Sözlük bölümü.

[8] Lat. *paganus*, köylü, kırlı. Hıristiyanlığın erken yüzyıllarda genellikle şehir merkezlerinde yayıldığı düşünülmektedir. Yani kırsal kesimdeki insanlar atalarının geleneksel dinine daha çok bağlı kaldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Hristiyanlar tarafından zamanla eski çoktanrılı Yunan-Roma dini mensupları "kırsal" anlamına gelen *paganus* şeklinde adlandırılmışlardır. Günümüzde çok-tanrılı dinlerin mensuplarına kısaca "pagan" ve bu inanca "paganizm" denilmektedir. Bk. K. Akalın–Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük Bölümü.

a. Hıristiyanlığa ve Kilise Tarihine İlişkin Eserler

Nasıralı İsa ve O'nun hemen sonrasındaki döneme verilen ismiyle Havariler Çağı için başlıca temel kaynak, Hıristiyanlığın kutsal metinlerini içeren Yeni Ahit isimli kitaptır. Başlıca temel kaynak olması İsa ve havarileri hakkındaki gerçeklerin buradaki metinlerde kusursuz veya mutlak doğruyu yansıtan bir usulle anlatıldığı anlamına gelmemektedir. Tarihsel açıdan yorumlarsak, İsa'dan sonra ortaya çıkan bir takım teolojik yorumlar İsa ile sonraki nesillerin arasına duvarlar örmüşlerdir. İşte Yeni Ahit kitabındaki çeşitli metinleri de bu olguyu göz önüne alarak okumak ve yorumlamak zorundayız.

Yeni Ahit, "ana akım" kilise tarafından "kanonik" (Yun. Κανονικός, *kanonikos, lit.* "kabul edilmiş")[9] sayılan ve İsa'nın yaşamı ile öğretilerinden kesitler sunduğu düşünülen İnciller (Mt., Mk., Lk., Yuh.) ile başlar. Havariler Çağı'nı öykülediği kabul edilen *İşler* kitabı ile Tarsoslu Paulos'a ve önde gelen bazı havarilere atfedilen teoloji içerikli mektuplarla sürer. Nihayet Vahiy ismini taşıyan bir kısımla sonlanır. Söz konusu bu metinlerin 70 ila 150 yılları arasındaki çeşitli tarihlerde derlendikleri düşünülmektedir. Erken yüzyıllarda içeriği açısından değişken bir yapı taşıyan Yani Ahit kitabı, bugünkü şekliyle 4'üncü yüzyılın ikinci yarısında "kanon" (Yun. Κανών, *kanon, lit.* "kural; cetvel, ölçü sopası")[10] değeri kazanmıştır (Laodikeia Konsili, 363). Bu metinler, 1'inci yüzyıl hakkında yaptığımız bazı değerlendirmeler ve özellikle de Tarsoslu Paulos'un düşüncelerini yorumlayabilme noktasında araştırmamıza yardımcı olmuşlardır.

Araştırma sırasında Hıristiyanlığın oluşum ve erken yüzyıllardaki gelişim aşamaları için müracaat ettiğimiz temel bazı eserler *Ante-Nicene Fathers* isimli meşhur bir *corpus*ta toplanmıştır. Bunlar arasında Yahudi-Hıristiyan bir karakter yansıtan *Pseudo-Clementine Literature*, İsa'nın Yahudi karakterli takipçileri için önem taşıyan metinler içermektedir[11]. Aynı şekilde, 2'inci ve 3'üncü yüzyıllarda yaşayan Şehit (İng. *Martyr*) Iustinus[12], Irenaeus[13], Tertullianus[14] ya da Mi-

---

[9] En erken 4'üncü yüzyılda rastlanan anlamıyla kilise tarafından resmî olarak ilahî kaynaktan veya ilahî ilhamdan çıktığı kabul edilmiş yazılardır. K. Akalın–Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük bölümü.

[10] Temel anlamı kabul edilmiş ilkeler veya teamüllerle oluşturulmuş listedir. Literatürde farklı kullanımları bulunur: (1) Kitab-ı Mukaddes'i oluşturduğu kabul edilmiş yazılar listesi, (2) takdisler ve ayin usulüyle ilgili kurallar bütünü, (3) kilise hayatı ve disipliniyle ilgili kurallar bütünü, (4) erken dönem kilise konsillerinde uygulanması benimsenen kuralların her biri. Bu hususta bk. K. Akalın–Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük Bölümü.

[11] *Pseudo-Clementine Literature: Homilies & Recognitions*, ANF, C. 8.

[12] *1. Ap. - 2. Ap. - Dial.*, *ANF*, C. 1.

nucius Felix[15] gibi çok önemli Hıristiyan yazarlar araştırmada yer yer atıf yapılan bazı eserleri derleyen kişilerdir. Çeşitli mektup ve eserlerin yazarları olan Clemens, Pseudo-Mathetes, Pseudo-Polykarpos, Pseudo-Barnabas, Pseudo-Ignatios, Theophilos ve Pseudo-Athenagoras gibi "apostolik" tabir edilen bazı Hıristiyan yazarlar da çalışmamızda kullanılmışlardır.

Erken dönemlerin Hıristiyanlık literatürü, 4'üncü yüzyılla birlikte Filistin'deki Kaisareia'nın meşhur piskoposu Eusebios'un (ö. 339) şahsiyetinde *Kilise Tarihi* diye bilinen yeni bir alt disiplin geliştirmiştir. Bu disiplin, tarihsel olayları ve gelişmeleri Hıristiyan bir bakışla ve kiliseye ilişkin meseleleri merkeze alarak anlatma biçiminde ortaya çıkmıştır. Eusebios, Hıristiyanlık tarihinin çok önemli evrelerine tanıklık etmiş bir yazardı. Diocletianus dönemindeki "Büyük Zulüm" sürecini (303-305) görmüştü. Roma yönetiminin Constantinus döneminde kiliseyle yaptığı ittifakı yaşamıştı. Nikaia (İznik) Konsili (325) gibi büyük önem taşıyan tarihsel olaylara bizzat iştirak etmişti. Eusebios, *Kilise Tarihi* isimli eserinde Hıristiyanlığın tarihini başlangıcından kendi yaşadığı döneme kadar tasvir etmiştir. Onun bu anlatımı, özellikle İsa cemaatinin erken dönemine ilişkin kayıtları yönünden tatmin edicilikten çok uzaktır. Ancak bir yazar olarak Eusebios'un şöhreti de haksız değildir, çünkü 4'üncü yüzyılın ilk yarısında kaleme aldığı bu eser bir edebiyat geleneğinin öncüsü olmuştur.

Eusebios'un diğer bir çalışması, yani İmparator Constantinus'un yaşamını tasvir ettiği *Vita*'sı, belki *Kilise Tarihi* kadar büyük önem taşımaktadır. Fakat Eusebios'un *Kilise Tarihi*'ndeki "görece" samimi üslubu *Vita*'sında abartılı ifadelere dönüşmüştür. Zira Eusebios, bu çalışmanın kahramanı Constantinus'u, onu yer yer yeryüzü standartlarından soyutlayacak derecede aşırılıklara kaçarak betimlemiştir. *Kilise Tarihi* ve *Vita*, modern araştırmacıların Hıristiyanlığın geçmişine 4'üncü yüzyıldan geriye doğru bakışlarını ve algılayış biçimlerini şekillendiren başlıca eserler olarak da tanımlanabilirler.

Bu kitap çalışmamızda Eusebios'un sözü geçen iki eserini de geniş çaplı şekilde kullandık. Bu eserlerden birincisi Hıristiyanlığın 4'üncü yüzyıla kadar geçen süreç açısından tasviri, ikincisi ise 4'üncü yüzyılda yaşadığı evrimler hakkında araştırmamıza çok büyük katkılar sağlamıştır[16]. Eusebios'un çalışmaları birçok dile tercüme edilmiş, çeşitli tarihlerde çok sayıda basımı yapılmıştır. Bu

---

[13] *Adv. Haer.*, ANF, C. 1.

[14] *De Carne Christi* (*On the Flesh of Christ*), ANF, C. 3.

[15] *Octavius*, ANF, C. 4.

[16] *Hist. Eccl.* ve *VC*, NPNF, Seri 2, C. 1.

diller arasında Türkçe de bulunmaktadır, ancak *Kilise Tarihi*'ne dair Türkçe çeviri, kimi zaman Petros ile Paulos'u veya Petros ile Simon Magus'u karıştıracak oranda büyük hatalar içermektedir.

İmparator Constantinus'un bir diğer çağdaşı, sonradan danışmanı, ayrıca oğullarından Crispus'un hocası olarak bilinen Lactantius, günümüze kadar ulaşmış eserlerinden birinde Hıristiyanları hedef alan kovuşturmalara ilişkin kayıtlar aktarmıştı. Bu tarih çalışması, Eusebios ile birlikte Constantinus'un Hıristiyanlığı kabul etmesine yol açtığı öne sürülen mucizevi *vision* öyküsü veya Mediolanum (Milano) Fermanı'nın metni gibi önemli bazı kayıtları içeren iki çağdaş eserden biridir. Lactantius'un "Büyük Zulüm" dönemine dair anlatımı da herhalde önemsenmelidir. Çünkü Lactantius, muhtemelen Diocletianus'un başkenti ve dönemin siyasi açıdan merkezi olan Nikomedeia'daydı (İzmit) ve dolayısıyla bizzat tanık olduğu bazı hadiseleri de betimlemişti. Lactantius'un eseri, Roma yönetiminin *tetrarkhia* sistemiyle yönetildiği bütün bir süreç ve Constantinus dönemleri için araştırmamıza büyük katkı sunmuş klasik bir çalışmadır[17].

Eusebios ile Lactantius'un yaşadıkları yıllar, aynı zamanda Hıristiyanlık dünyasında Ariusçu tartışmaların her yanı sardığı dönemi de içermektedir. Libyalı rahip Arius, Mesih'in Tanrı'yla ilişkisini tanımlarken 4'üncü yüzyıl ve sonrasının en önemli entelektüel tartışmalarından birisini tetiklemişti. Arius'un en büyük düşmanları ise sırasıyla Aleksandreia Kilisesi'nin liderliğini yapan Aleksandros ile Athanasios olmuşlardı. Athanasios, bu isim altında günümüze intikal eden önemli bir yazınsal külliyat içinde Arius ve fikirleri hakkında kıymet taşıyan mühim bir kaynak koleksiyonu da sunmuştur. Arius veya Ariusçular tarafından yazılan eserlerin aynı dönemde "ana akım" hüviyeti kazanacak olan kilise tarafından bilinçli ve sistemli şekilde yok edildiğini biliyoruz. Bu yüzden, Athanasios'un Ariusçuluk tarihi açısından büyük önem taşıyan bir yazar sayılması normaldir. Nitekim Athanasios, Arius tarafından kaleme alındığı öne sürülen *Thaleia* (*Ziyafet, Şölen*) isimli eserden de alıntılar yapmıştı. Athanasios'un kayıtları Arius ve Ariusçuluk hakkında verdiği bilgilerle araştırmamıza katkı sağlamıştır[18].

Eusebios'un kilise meselelerini kaydetmeye ve tarihsel olayları Hıristiyanlık penceresinden yorumlamaya yönelik teşebbüsü sonraki yüzyıllarda önemli bazı

---

[17] *De Mort.*, ANF, C. 7.

[18] *Against the Arians: Discourse 1*, NPNF, Seri 2, C. 4.

yazarlar tarafından sürdürüldü ve bu suretle edebiyat geleneğine dönüştü. Bu yazarlar, kaleme aldıkları *Kilise Tarihi* isimli çalışmalarda, genellikle Eusebios'un bıraktığı noktayı başlangıç yaptılar ve Hıristiyan bir bakışla tarihsel hadiseleri kayıt altına aldılar. Örneğin, Constantinopolis doğumlu bir yazar olan Sokrates 305-439 yılları arasında yaşanan hadiseleri devlet yanlısı dinî hassasiyeti önplana alarak nakletti[19]. Filistinli Hermias Sozomenos 324-415 yılları arasını tasvir etti[20]. Antiokheia okuluna mensup Theodoretos 325-428 yılları arasını anlattı[21]. Kappadokialı Philostorgios 425 tarihine kadar özellikle Ariusçu teolojinin tasvirini yaptı[22]. Suriyeli yazar Evagrios ise I. Ephesos Konsili'nden (431) İmparator Maurikios (ö. 602) dönemine kadar *Kilise Tarihi* derledi[23]. Bu tarihçiler, bazen paralel bilgiler vererek, kimi zaman ise farklı karakterler yansıtarak, 4-6'ıncı yüzyılların teolojik karmaşası ve yaşanan dinî gelişmeler hakkında önemli bir kompozisyon oluşturmuşlardır. Arius veya Nestorios gibi kilise babalarının fikirleri, Constantinopolis (381) veya Ephesos (431) gibi çok önemli kilise konsilleri ve özellikle Hıristiyanlığın Roma ülkesinde devlet dinine dönüşmesi gibi konular için bu eserler birinci el kaynak hüviyeti taşırlar. Söz konusu bu klasik kaynaklar eserimize her aşamasında büyük katkı sağlamışlardır.

Başlangıç kısmı ile son bölümü okunamayan, ancak mevcut haliyle Diocletianus'tan (284) itibaren Herakleios'un iktidarda bulunduğu döneme kadar (628) geçen süreci tasvir eden önemli bir çalışmanın yazarı meçhuldür. *Paskalya Kroniği* (*Chronicon Paschale*) şeklinde isimlendirilen bu çalışma, okunabilen kısımları açısından Hıristiyanlık tarihinin bazı dönemleri detaylandırmak suretiyle kronolojisini sunmuştur. *Paskalya Kroniği*, eserimizin her aşamasına katkı sunan başlıca kaynaklar arasındadır[24].

Kıbrıs'taki Salamis'in piskoposu Epiphanios (ö. 403), Hıristiyanlığın erken yüzyıllarına ilişkin bahislerde ihmali mümkün olmayan bir müelliftir. Epiphanios, Hıristiyanlığın oluşum aşamalarındaki farklı inanç akımlarının ne denli geniş bir spektrumda vücut bulduğunu kanıtlayan önemli bir isimdir. Nitekim ana akım Hıristiyanlığın dışındaki birçok Hıristiyanlık geleneği hakkında bildiklerimizi, başka bazı yazarlarla birlikte büyük ölçüde Epiphanios'a da borçluyuz.

---

19 *Hist. Eccl.*, NPNF, Seri 2, Cilt 2.
20 *Hist. Eccl.*, NPNF, Seri 2, Cilt 2.
21 *Hist. Eccl.*, NPNF, Seri 2, Cilt 2.
22 P. R. Amidon (ed.-trc.), S, J, Atlanta: Society and Biblical Literature 2007.
23 M. Whitby (ed.-trc.), TTH:33, Liverpool 2000.
24 M. Whitby-M. Whitby (ed.-trc.), *Chronicon Paschale* (284-628), TTH: 7, Liverpool 2007.

Bu kitap çalışmasında, Epiphanios'un *Panarion* adındaki meşhur eserine çeşitli konularda ve birçok defa müracaat ettik[25].

Bu sayılanlarla birlikte, Romalı Hippolytus (ö. 235)[26], Pictavium (Poitiers) piskoposu Hilarius (ö. 368)[27] ve Mediolanumlu (Milano) Ambrosius (ö. 379)[28] kabilinden Geç Antikçağ'ın önemli teolog ve yazarlarının eserleri de araştırmamıza katkı sunmuşlardır. Bu eserler, daha ziyade "ana akım" kilise tarafından "sapkın" sayılan kristolojik görüşleri detaylandırırken işimize yaradılar.

b. Seküler Tarihe İlişkin Eserler

1'inci yüzyılın Yahudi tarihçisi Flavius Iosephus, günümüze ulaşma imkânı bulan eserlerinden birinde Nasıralı İsa hakkında otantikliği çok tartışılan bir-iki kayıt nakletmişti (*Testimonium Flavianum*). Iosephus, bu kayıtlardan birinde İsa'nın kardeşi olup İsa'dan sonra O'nun Nasranî cemaatini büyük olasılıkla 62 yılı civarına kadar yöneten Yakup'un şehit edilişini anlatmıştı. Iosephus'un bu kaydını kullandık, yorumladık ve Türkçe'ye çevirerek okuyucuya aktardık[29].

4'üncü yüzyılda derlendiği anlaşılan ve *Origo Constantini Imperatoris* ismini taşıyan tarih metni anonimdir. Bu kısa metin Roma imparatoru Constantinus dönemine odaklanmıştır. Anonim yazarın hangi inanca mensup olduğu hususu bile henüz aydınlatılmış değildir. Ancak dâhili bazı kanıtlardan hareketle çalışmanın Hıristiyan bir aristokrata hitaben yazılmış olabileceği öne sürülmektedir. Sözü geçen bu tarih çalışması, metin tenkit ve tahlili yapılmak ve kıymetli bir modern literatür de eklenmek suretiyle Türkçe'ye kazandırılmıştır[30]. Araştırmada bu tercüme kullanılmış ve eserimize Constantinus hakkında verilen bazı bilgiler açısından katkı sağlamıştır.

Sextus Aurelius Victor (ö. 390?), Roma İmparatorluğu'nda yüksek bazı memuriyetlerde bulunmuş bir kimseydi. O, aynı zamanda, Augustus ile (ö. 14) II.

---

25 F. Williams (trc.-ed.), *Pan.* (I. ve II. kitaplar), Brill: Leiden-Boston 2009.

26 *The Refutation of All Heresies*, ANF, C. 5.

27 *De Synodis*, NPNF, Seri 2, C. 9.

28 *De Paradiso*, NPNF, Seri 2, C. 9.

29 William Whiston (trc.-ed.), *Antiquites of Jews*, Grand Rapids 1999.

30 Turhan Kaçar (trc.-notlar), "Origo Constantini Imperatoris: İmparator Constantinus'un Yükselişi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 20, S. 1, Temmuz 2005, ss. 135-155, ayrıca bk. Turhan Kaçar (türkçe trc.-ed.), "Origo Constantini İmperatoris/İmparator Constantinus'un Yükselişi", *Excerpta Valesiana/Valesius Seçkileri*, Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri, Kabalcı: İstanbul 2008.

Constantius (ö. 361) arası dönemi söz konusu eden kısa bir tarih çalışması kaleme almıştı. Aurelius Victor, pagan bir yazar olması sebebiyle Hıristiyanlık inancına ilgi duymamıştır. Bu yüzden de araştırmamıza Roma İmparatorluğu'nun din dışı meselelerine ilişkin kimi anlatımlarımız yönünden yardım sunmuştur[31].

4'üncü yüzyılın muhtemelen en büyük tarihçisi bir pagandır[32]: Ammianus Marcellinus. Ammianus, Roma ülkesinin o zamanki en büyük şehirlerinden Antiokheia'da, nüfuzlu bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelmişti. Yaşamı sırasında muazzam bir tasarı geliştirerek Tacitus'un eserini devam ettirme teşebbüsünde bulunmuştu. Ne var ki, bu mühim çalışmanın 98-353 yılları arasını tasvir eden ilk on üç kitabı kayıptır. 353'ten Valens'in ölümüne (378) kadar geçen süredeki hadiseleri anlatan 14-31'inci kitaplar ise eldedir. Ammianus, bazı durumlarda Hıristiyanlık inancından veya Hıristiyan bazı isimlerden bahis açmış, hatta Hıristiyanlık hakkında dışarıdan bakan birisi olarak gerçekten çok ilginç tespitlerde bulunmuştur. Onun bu önemli çalışması, Roma İmparatorluğu'nun siyasi olaylarına ilişkin kayıtları yönünden olduğu kadar, Hıristiyanlığı dair bazı kayıtları açısından da araştırmamıza katkı sunmuştur[33].

İtalya'da veya Asia'da doğduğu düşünülen ve Doğu hükümdarı Valens (ö. 378) döneminde önemli bir tarih çalışması kaleme alan Eutropius, bu çalışmada Roma şehrinin kuruluşundan itibaren Valens'e kadar geçen süredeki olayları tasvir etmişti. Eutropius pagan bir yazardı, fakat eserini Hıristiyanlığa mensup olan Valens'in talebi üzerine derlemişti. Eserinde Hıristiyanlık meselelerine ilgi göstermemişti. Bu araştırmada Eutropius'un çalışması siyasi hadiselere ilişkin kayıtları yönünden kullanılmış ve araştırmaya katkı sağlamıştır[34].

İmparator Anastasios (ö. 518) döneminin meşhur tarihçisi Zosimus, Constantinopolis'te yaşayan ve devlet kademesinde memuriyet görevi yürüten bir yazardı. Zosimus, Yunanca lisanıyla altı kitaplık bir tarih çalışması (Ἱστορία Νέα, *Yeni Tarih*) yazmıştı. Bu eserin başlıca konusu, geleneksel pagan dininin düşüşü ile Zosimus'a göre bu yüzden ülkenin barbarlaşması olgularıydı. Zosi-

---

[31] H. W. Bird (trc.-ed.) *De Caesaribus*, TTH: 17, Liverpool 1994.

[32] Timothy D. Barnes, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, New York: Cornell (University Press) 1998, ss. 79-94 (Barnes, burada, Ammianus Marcellinus'un Hıristiyan olup olmadığı yönündeki tartışmalara müdahil olmaktadır).

[33] C. D. Yonge (trc.-ed.), *The Roman History of Ammianus Marcellinus: During the Reigns of the Emperors Constantius, Julian, Jovianus, Valentinian and Valens*, London 1862.

[34] H. W. Bird (trc.-ed.), *The Breviarum Ab Urbe Condita of Eutropius*, TTH: 14, Liverpool 1993. Eserin Çiğdem Menzilcioğlu tarafından titiz bir Türkçe çevirisi de yapılmıştır (İstanbul: Kabalcı 2007).

mus, Roma'nın antik geleneklerinde ifadesini bulan pagan inancına bağlı bir yazardı ve ülkenin Hıristiyanlaştıkça daha kötü bir duruma düştüğüne inanıyordu. Bu yüzden, Zosimus, diğer pagan tarihçilerle kıyaslandığında Hıristiyanlığa karşı nispeten daha ilgili bir yazar olmuştur. Onun eseri, siyasi konular başta olmak üzere Constantinus'un Hıristiyanlığı meselesinden Hıristiyanlığın paganizmle mücadelesine kadar, çeşitli konularda verdiği önemli bilgiler yönünden araştırmamıza katkı sağlamıştır[35].

Yaşamının büyük kısmını Constantinopolis'te geçiren Hıristiyan tarihçi Marcellinus (Comes), kısa notlar halinde ve Hıristiyanlık ve kilise meselelerine de değindiği bir çalışma kaleme almıştı. 379-534 yılları arasını işleyen bu eser pek hacimli değildir. Marcellinus, İmparator Theodosius sonrasında şekillenen resmî kilise görüşüne sadakatinden dolayı Hıristiyanlık içi konularda taraflı bir üslup kullanmıştır. Ancak yine de araştırmamıza katkı sunmuş bir tarihçidir[36].

Antiokheialı Ioannes Malalas (ö. 570), sonraki dönemlerin birçok Hıristiyan tarihçisi üzerinde önemli etkiler yaratmış bir Roma tarihçisidir. Malalas, Roma imparatorları Anastasios, I. Iustinus, Iustinianus ve II. Iustinus ile çağdaş bir yazardı ve on sekiz kitaptan müteşekkil bir tarih eseri derlemişti. Bu eserin başlangıç ve son kısımları günümüze ulaşamamıştır. Mevcut metin ise Iustinianus'un son yılında aniden durmuştur. Malalas, kendi yaşadığı döneme kadar Roma İmparatorluğu tarihi için önem taşıyan kayıtlar nakletmişti. Ancak bunu yaparken tarihsel gelişmeleri Hıristiyan bir pencereden yorumlamıştı. Malalas'ın hem siyasi hem dini kayıtlarına araştırmamızın her aşamasında müracaat ettik[37].

Bütün Bizans tarihçilerinin en önemlilerinden birisi olan Theophanes, sadece Roma İmparatorluğu'nun tarihsel geçmişi için değil, fakat aynı zamanda tüm Ortadoğu'nun tarihi açısından çok büyük kıymet taşıyan bir çalışma kaleme almıştı. Roma imparatoru Diocletianus'tan (284) başlayan bu eser, Müslümanların 7'inci yüzyılın birinci yarısında başlayan askeri faaliyetlerinden çok sonraki bir zamana kadar (813) siyasi ve dini hadiseleri bir arada sunmuştu. Theophanes'in

---

[35] R. T. Ridley (trc.-ed), *New History (=Historia Nova)*, AABS: 2, Sydney 2006.

[36] B. Croke (trc.-ed.), *The Chronicle of Marcellinus*, AABS: 7, Sydney 1995.

[37] E. Jeffreys-M. Jeffreys-R. Scott (trc.-ed.), *The Chronicle of John Malalas*, AABS: 4, Melbourne 1986.

tarih çalışması, araştırmamızın her aşamasına birçok yönden katkı sunan başlıca kaynaklardan birisidir[38].

Oldukça geç bir dönemde, Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos (12'inci yüzyıl) zamanında Constantinopolis'te yaşayan Zonaras, yaratılıştan 1118 yılına kadar getirdiği hacimli bir tarih çalışması kaleme almıştı. Bu çalışmada Zonaras tarafından birçok antik kaynağın kullanılmış olması, eseri Geç Antikçağ için de ihmal edilemeyecek bir derleme haline dönüştürmektedir. Zonaras'ın tarih çalışması, Hıristiyanlık ve kilise meseleleri kadar siyasi hadiselere ilişkin kayıtları yönünden de sıkça başvurduğumuz önemli bir kaynak olmuştur[39].

Bütün bu Roma/Bizans kaynaklarının dışında, Iustinianus döneminde yaşayan ve devrin büyük generali Belisarios'un emri altında görev yapan tarihçi Prokopios'un önemli bir eserine[40] yer yer müracaat ettik. 2'inci yüzyılın Romalı pagan yazarları Tacitus[41], Suetonius[42] ve Plinius'a[43] ise Hıristiyanlığın 1'inci veya 2'inci yüzyıl başlarındaki durumu için başvurduk ve bu yazarların konuya ilişkin kayıtlarını da Türkçe'ye çevirerek okuyucuya aktardık. 313'ten 438 yılına kadar geçen süreçte Roma imparatorlarının yayınladıkları yasalar ve fermanlar II. Theodosius'un iktidarı sırasında derlenmiştir. Söz konusu bu yasa ve fermanların doğrudan Hıristiyanlık inancına yönelik olanlarını da görmeye ve yer yer aktarmaya çalıştık[44].

2. Doğu Hıristiyan Kaynakları

Sütuncu Yeşu' Kroniği aslında anonim bir eserdir. Bağımsız bir elyazmasında değil, fakat 775'te Zuqnin Manastırı'nda kaleme alınan başka bir kroniğin metninde tamamıyla alıntılanmış şekilde günümüze kadar ulaşmıştır. Bu kro-

---

[38] C. Mango-R. Scott (trc.-ed.-G. Greatrex'in yardımlarıyla), *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History (AD 284-813)*, Oxford: Clarendon Press 1997.

[39] T. M. Banchich-E. N. Lane Zonaras (trc.-ed.), *The History of Zonaras: From Alexander Severos to the Death of Theodosius the Great*, London: Routledge 2009.

[40] *Bizans'ın Gizli Tarihi*, Türkçe trc. Orhan Duru, İstanbul 2008.

[41] C. Damon (trc.-ed.), *Annals*, Penguin Classics: London-New York 2012.

[42] J. Gavorse (trc.-ed.), *The Lives of the Twelve Caesars*, New York, 1931.

[43] W. S. Davis, *Reading in Ancient History: Illustrative Extracts From the Sources II. Rome and the West*, USA 1913 (Plinius ile İmparator Traianus'un karşılıklı yazışmaları bu çalışmada mevcuttur).

[44] *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary and Bibliography*, ed. Clyde Pharr ve diğerleri, Princeton University Press 1952. Ayrıca bk. http://www.fourthcentury.com/index.php/imperial-laws-chart-395.

nik, 494-502 yılları arasında Urfa ve civarında yaşanıp bölgeyi derinden etkileyen bazı hadiseleri kaydetmiş, bunun yanı sıra Roma imparatoru Anastasios ile İran hükümdarı Kavad arasında yapılan 502-506 yılı savaşlarını detaylandırmıştır. *Sütuncu Yeşu' Kroniği*, Roma imparatorları Zenon ve Anastasios dönemlerine ilişkin olarak eserimizde kullanılmıştır[45].

6'ıncı yüzyılda yaşayan ve Miafizit görüşlü Hıristiyanların aksine Khalkedon Konsili'ne karşı düşmanca bir tutum takınmayan Urfalı bir tarihçi, M.Ö. 132-M.S. 540 yılları arasındaki dönemi Urfa merkezli *lemma* kayıtlarıyla nakletmiştir. Çalışmanın Türkçe tercümesi *Urhoy Kroniği* ismini taşımaktadır. Eserimizde bu kroniğin bilgilerine daha ziyade diğer bazı kaynaklardaki bilgileri teyit etme amaçlı başvurduk[46].

Ephesos piskoposu Yuhanna, üç ana bölümden oluşan, M.Ö. 1'inci yüzyıldan M.S. 588 yılına kadar uzanan, belki bazı açılardan *Kilise Tarihi* hüviyeti taşıyan ve sadece üçüncü bölümü günümüze kadar ulaşabilen son derece önemli bir tarih çalışmasının yazarıdır. Yuhanna, Miafizit görüşlü bir Hıristiyandı ve 535 sonrasında yaşamını büyük oranda Constantinopolis'te geçirmişti. İmparator Iustinianus'la yakın ilişki kurmuştu ve başkentteki Miafizit cemaatin liderliğini yapmıştı. Yuhanna'ya ait *Kilise Tarihi*'nin mevcut üçüncü bölümü, araştırmamızda, kilise meselelerine ve Antiokheia Kilisesi'ne ilişkin kimi kayıtları yönünden kullanılmıştır[47].

Hıristiyanlığın Miafizit yorumunu benimsemiş meçhul bir yazar tarafından 570 yılı dolaylarında derlenen hacimli bir tarih çalışması, 600 yılı civarında başka bir yazar tarafından tamamlanmıştır. Araştırmacılar tarafından yanlışlıkla Grek yazar Zakharias Retor'a atfedilen, fakat sonradan anonim bir yazara ait olduğu anlaşılan bu çalışma on iki kitaptan oluşmaktadır. Kayıt altına alınan hadiseler Miafizit bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Eser, Roma imparatorları Anastasios, I. Iustinus, Iustinianus ve II. Iustinus dönemleri için detaylı bilgiler

---

45 W. Wright (trc.-ed.), *The Chronicle of Joshua the Stylite, Composed in Syriac A.D. 507*, Cambridge 1882; Son dönemde yapılan yeni bir basımı için bk. F. R. Trombley-J. W. Watt (trc.-ed.), *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, TTH: 32, Liverpool, 2000.

46 Z. Duygu (trc.-ed), "Urhoy Kroniği", *STYGA*, ss. 109-124; Ayrıca bk. B. H. Cowper (trc.-ed.), "The Chronicle of Edessa", *Journal of Sacret Literature*, C. 5, 1865, ss. 28-45.

47 P. Smith (trc.-ed), *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, Oxford 1853.

nakletmiştir. Bu tarih çalışması gerek kilise ve Hıristiyanlık tarihine, gerek siyasi meselelere ilişkin kayıtları yönünden araştırmada kullanılmıştır[48].

Mısırlı Hıristiyan tarihçi ve Nikiou piskoposu Yuhanna, 7'inci yüzyılda oluşturduğu çalışmasında yaratılıştan başlayarak kendi dönemine kadar tarihsel olayları tasvir etmiştir. Özellikle 7'inci yüzyıl, yani Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethi yönünden büyük önem taşıyan bu eser, daha ziyade *Kilise Tarihi* hüviyeti taşımaktadır. Yuhanna, Hıristiyanlığın içsel problemlerine ve Roma İmparatorluğu'ndaki gelişim sürecine büyük ilgi göstermiş ve kayıt altına aldığı hadiseleri Miafizit bir bakışla yorumlamıştır. Bu çalışma, Hıristiyanlık tarihinin her evresi ve cephesi için eserimize büyük katkılar sağlamıştır[49].

775 yılı civarında Amida (Diyarbakır) yakınlarındaki Zuqnin Manastırı'nda kaleme alınan anonim bir tarih çalışmasının yazarı kesinlikle Miafizit görüşlü bir Hıristiyandır. Bu çalışma, İslam sonrası dönemin hacimli ilk Süryanice tarih eseridir. Eserin üçüncü bölümü Ephesoslu Yuhanna'nın kayıp ikinci bölümüne dayanarak oluşturulmuş ve Zenon, Anastasios, I. Iustinus ve özellikle de Iustinianus dönemlerini ayrıntılı şekilde betimlemiştir. Dördüncü bölüm ise Emevîler dönemi ve Abbasî hanedanının erken yılları için büyük önem taşımaktadır. Anonim yazar tarihsel olayları Miafizit bir Hıristiyanın gözüyle yorumlamıştır. Bu çalışma, araştırmamızda geniş çaplı şekilde kullanılmıştır[50].

845 yılında ölen Antiokheia Süryani Ortodoks Kilisesi patriği Tel Mahreli Dionysios, günümüze intikal etmeyi başaramamış önemli bir tarih çalışmasının yazarıdır. 582-842 yılları arasını kapsayan bu çalışma, Dara piskoposu Yuhanna'nın ricası üzerine kaleme alınmıştı. Sonraki dönemin üç büyük Süryani tarihçisi; Mikhael Rabo, *1234 Kroniği*'nin yazarı ile Bar Ebroyo, Dionysios'un tarih çalışmasından geniş çaplı alıntılar yapmışlardır. Nitekim siyasi tarihe ilişkin kayıtları yönünden Tel Mahreli Dionysios'a ait tahmini metin alanın uzmanlarından A. Palmer tarafından ve sözü geçen sonraki tarihçilerin eserlerinden hare-

---

[48] F. J. Hamilton - E. W. Brooks (trc.-ed), *The Syriac Chronicle Known As That Of Zacharias of Mitylene*, London 1899; Son dönem bir basımı için bk. G. Greatrex (trc.-ed-R. R. Phenix-Cornelia B. Horn-Sebastian P. Brock ve Witold Witakowski'nin katkılarıyla), *The Chronicle of Pseudo-Zacharias Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, TTH: 55, Liverpool 2011.

[49] R. H. Charles (trc.-ed), *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London: Oxford 1916.

[50] Z. Duygu (trc.-ed), "Zuqnin Kroniği" (Üçüncü bölümün tamamının, dördüncü bölümün ise kısmen tercümesi), *STYGA*, ss. 223-364; Ayrıca bk. W. Witakowski (trc.-ed.), *Pseudo Dionysius of Tel Mahre Chronicle*, (üçüncü bölümün tercümesi), Liverpool 1996; A. Harrak (trc.-ed), *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV: A.D. 488-775*, (üçüncü ve dördüncü bölümlerin tercümesi) Toronto, 1999.

ketle yeniden oluşturulmuştur. Dionysios, Miafizit görüşlü bir Hıristiyandı ve tarihsel olayları kendi penceresinden yorumlayarak ve bilhassa Süryani kimliğini önplana çıkarmaya çalışarak nakletmişti. Bu tarih çalışması araştırmamıza birçok yönden yardımcı olmuştur[51].

10'uncu yüzyılda Suriye'nin Mabug (Menbiç) şehrindeki Khalkedon Konsili yanlısı Hıristiyanların piskoposluğunu yapan Agapius, yaratılıştan başlayıp kendi dönemine kadar getirdiği ve önceki tarihçilerin eserlerinden de geniş alıntılar yaptığı önemli bir tarih çalışması derlemiştir. Kimi zaman siyasi hadiselere de temas eden bu çalışma, genel olarak bakıldığında *Kilise Tarihi* hüviyetindedir. Agapius'un bu çalışması birçok açıdan araştırmamıza katkı sunmuştur[52].

Elyazmasının keşfedildiği şehrin ismiyle anılan ve Doğu Kilisesi'ne mensup bir Hıristiyan tarafından Arapça olarak kaleme alındığı anlaşılan *Siirt Vakayinamesi*, okunabilen kısımları itibariyle 251 yılından 650'ye kadar uzanmaktadır. Kroniğin 10'uncu yüzyılda derlendiği sanılmaktadır. Kilise meseleleri yazarın öncelikli ilgi alanıdır. Bu yüzden, araştırmamıza, daha ziyade kiliseye ve Hıristiyanlığa ilişkin kayıtlarıyla katkı sunmuş bir çalışmadır[53].

Bütün Ortaçağ'ın en önemli tarih çalışmalarından biri, Süryani patrik Mikhael Rabo (ö. 1199) tarafından yazılmıştı. Yaratılışla birlikte başlayan ve 1195/6 yılına kadar uzanan bu eser, her biri yedi kısım ihtiva eden yirmi bir kitaba ayrılmıştır. Aktarılan bilgiler sırasıyla kilise tarihi, seküler tarih ve çeşitli konuların kaydedildiği üç sütuna yerleştirilmiştir. Mikhael Rabo, önsözünde, yararlanmış olduğu eserlerin bazılarını ismen zikretmiştir. Çalışmasına ayrıca yedi ilave bölüm eklemiştir. Bu ilave bölümde Yahudi yüksek rahiplerinden dört ana kürsünün birbirlerine halef olan patriklerinin listesine kadar çeşitli konular ele alınmıştır. *Mikhael Rabo Kroniği*, hem dinî hem seküler konulara değinilen birçok konunun anlatımında araştırmamız için önemli bir kaynak olmuştur[54].

---

[51] Z. Duygu (trc.-ed), "Tel Mahreli Dionysios'un Seküler Tarihi" *STYGA*, ss. 389-494; A. Palmer, (Metnin yeniden inşaı, trc., sunum), "Dionysius (Reconstituted): Extract From the *Anonymous Chronicle of AD 1234*, with Supplementary Material in the Notes from the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael", *SS. WSC.* TTH: 15, Liverpool 1993, ss. 111-221.

[52] A. Vasiliev'in Fransızca metninden (1909) İngilizce trc. R. Pearse, Ipswich 2008 (internet=http://www.tertullian.org/fathers/agapius_history_01_part1.htm).

[53] *Siirt Vekayinamesi*, Türkçe trc. Celal Kabadayı, İstanbul: Yaba Yayınları 2002.

[54] J.-B. Chabot (Fransızca trc.-ed.), *Chronique de Michel le Syrien*, Paris 1899-1910 (Süryanice ve Fransızca tam metin); Ayrıca, Palmer, Dionysios'un tahmini metnini inşa ederken Mik-

Türkiye'da *Anonim Süryani Vakayinamesi* ismiyle bilinen ve Urhoy'da (Urfa) anonim bir yazar tarafından 13'üncü yüzyılda kaleme alınan tarih çalışması, örneğin Haçlı Seferleri gibi tarihsel olaylar hakkında birinci el kaynak olduğu gibi, araştırmamız açısından Geç Antikçağ'a dair verdiği bilgiler yönünden de ihmal edilmesi mümkün olmayan bir kroniktir. Anonim yazar Miafizit bir Hıristiyan olup Süryanice'yi kullanmıştır. Bu eserin seküler tarihe ilişkin kayıtları araştırmamızda geniş çaplı şekilde, fakat söz konusu bu kayıtları alıntı yaptığı Tel Mahreli Dionysios'a atfen kullanılmıştır[55].

Süryani literatürü tarihinin en önemli ismi olan Bar Ebroyo, tarih çalışmalarıyla da ilgilenmişti. Bar Ebroyo, arkasında, evrensel bir tarih çalışması olan ve Süryani historiyografi geleneğinin en son büyük numunesini teşkil eden *Kronografya*'yı bırakmıştı. Bar Ebroyo bu çalışması için topladığı malzemeyi seküler ve kilisesel olmak üzere iki bölüm halinde derlemiş ve aktarmıştı. Onun seküler tarihi yaratılıştan başlamış ve kendi zamanına kadar uzanmıştır. Eser, Bar Ebroyo'nun ölmesinden sonra muhtemelen kardeşi Barsawmo tarafından 1297 tarihine kadar, meçhul başka bir yazar tarafından ise 1496'ya kadar sürdürülmüştür. Kilise tarihine dair bölümü ise kendi içinde iki kısma ayrılmıştır. Bar Ebroyo'nun *Seküler Tarihi* dinî konulara da ilgi göstermiş ve her iki yönden de araştırmaya katkı sağlamıştır[56].

Araştırmada, yukarıda sözü geçen bütün bu kaynakların dışında, 7'inci yüzyılın Ermeni tarihçisi Sebeos'un *Ermeni Tarihi*[57] adlı çalışmasına, 640 yılına kadar uzanan Süryanice bir tarih fragmanına[58] ve 708 yılında ölmüş olan Urfalı Yakup'un *Kronolojik Kanon*[59] isimli çalışmasına da bazı atıflar yaptık.

---

hael Rabo'nun bu eserinden bazı kısımları da çevirmiştir. Bk. *SC. WSC.*, ss. 111-221 (dipnotlar); Bu tercümelerin Türkçe çevirisi ise şuradadır: Z. Duygu, *STYGA*, ss. 389-494.

55 Z. Duygu, *STYGA*, ss. 389-494.

56 *Abu'l Farac Tarihi*, Türkçe trc.: Ömer R. Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1999.

57 R. W. Thomson (trc.-ed), *The Armenian History Attributed to Sebeos*, tarihsel yorumlar: J. H.-Johnston, (T. Greenwood'un yardımlarıyla), TTH: 31, Liverpool 1999.

58 "Extract from a Chronicle Composed About AD 640", trc.: Andrew Palmer, *SS. WSC.*

59 "The Chronological Canon of James of Edessa", trc.-ed.: W. Wright, *ZDMG* 53 1899, ss. 261-327; Metnin Türkçe tercümesi için bk. Z. Duygu, *STYGA*, ss. 147-215.

BİRİNCİ BÖLÜM



1 – 4. YÜZYILLARDA HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK

I. HIRİSTİYANLIK ÖNCESİ DÖNEMDE DİNÎ YAPI



Hıristiyanlık, M. 1'inci yüzyılın ortalarında, o zamanlar Akdeniz havzasını kontrolü altında bulunduran Roma İmparatorluğu dâhilinde ortaya çıkmış, sırasıyla Part (224'e kadar) ve Sasani (224 sonrası) hanedanlarınca yönetilen eski İran sahası istisnasıyla büyük oranda Roma ülkesinde yayılıp gelişmiştir. Hıristiyanlık öncesinde veya bu dinin ortaya çıkışı sırasında bugünkü Filistin sahasında yoğunlaşan, ancak Akdeniz havzasının çeşitli şehirlerinde de azınlık cemaatler halinde varlıklarını hissettiren Yahudiler ile yine muhtelif bölgelerde yaşayan ve "Hypsistos ("En Yüce" -Tanrı) taraftarları" şeklinde tanımlanan *gentiles* (*lit.* Yahudiler için Yahudi olmayanlar) kökenli azınlık bazı kimseler o zamanlar "monoteist" inanış biçimini temsil ediyorlardı[60]. Ancak Akdeniz havzası, genel olarak daha ziyade pagan karakterli inançların yaygın olduğu bir coğrafyaydı. Bu bağlamda, Hıristiyanlık öncesi dönemin dinî yapısını aşağıdaki gibi bir tasnifle özetlemek istiyorum. Zira bu özetin okuyucuya Hıristiyanlık öncesi ve sonrası dönemleri bazı açılardan karşılaştırma olanağı sunabileceği kanaatindeyim.

1. Resmî Devlet (Roma) Dini

Romalılar ilk andan itibaren oldukça dindar insanlardı. Sonradan büyük bir imparatorluğa inkılab edecek olan Roma şehrinin kuruluşundan itibaren, bu şehri merkeze alarak genişleyen siyasî yapı içinde din kavramı her zaman fazlasıyla önemsenmişti. İnsanlar dinin etkisini yaşamın her alanında güçlü şekilde hissetmişler, hatta yaşamlarını bu dine göre düzenlemişlerdi.

Roma dini birden bire ortaya çıkmış değildi. İtalya, tarihin en eski dönemlerinden itibaren kültürel alış-veriş için önemli bir coğrafya rolü üstlenmişti. Bu

---

[60] Kitab-ı Mukaddes, Yahudi olmadıkları halde Yahudiler ile aynı Tanrı'ya iman edip O'na tapan bir takım kimselerden söz etmektedir. Bunlar İng. literatürde "God-Fearers" (Tanrı'dan sakınanlar) şeklinde anılmışlardır. Bunların Yeni Ahit'teki izleri için örneğin bk. *İşler*, 13: 16 ve 13: 26. Detaylar için bk. Stephen Mitchell, "Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos", *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, ed. S. Mitchell-P. Van Nuffelen, Cambridge Unv. Press: New York 2010, ss. 167-202 (Ayrıca aynı kitaptaki diğer kısımlar da bilgilendiricidir).

yüzden, bu coğrafyanın sakinleri tarihin çeşitli dönemlerinde Fenike, Kartaca, Yunanistan ve Etrüsk kaynaklı dinî inançlara ve uygulamalara aşinalık yaşamışlardı[61]. Diğer taraftan, Roma dini Roma şehrinde henüz çok erken tarihlerden itibaren bir yönüyle devlet denetimi altındaki kamusal yaşamın dindarlığı, öteki yönüyle ise Roma toplumundaki en küçük sosyal birimi oluşturan ailenin dindarlığı olgularıyla birlikte var olmuştu[62]. Öyleyse, Roma'da toplumun her kademesini veya alanını Roma dini paydasında buluşturmaya yönelik bir anlayış ve mekanizma mevcuttu. Ancak Roma dininin mahiyetini anlayabilmek için Roma şehrinin kuruluşuna ilişkin efsaneyi dikkate alma zarureti araştırmacıların üzerinde ittifak ettikleri bir görüştür.

Rivayete göre, Roma şehri M.Ö. 753 tarihinde kurulmuştu. Şairlerden filozoflara kadar Romalı yazarlar, kentin "ilk kral" olduğu söylenen Romulus tarafından kurulduğu iddiasını detaylandırarak dile getirmişlerdir. Bu çerçevede; Roma'nın kurucuları Romulus ve Remus, Kral Numitor'un kızı ve aynı zamanda *Vesta* Rahibesi olan Sylvia ile Tanrı Mars'ın çocukları olarak dünyaya gelmişlerdi. Öykünün başka bazı kültürlerde de izdüşümleri bulunan devamına göre, çocuklar beşik içinde Tiber Nehri'ne bırakılmışlar, sonra dişi bir kurt tarafından emzirilmişler ve nihayet bir çoban tarafından bulunduktan sonra bu çobanla eşi tarafından büyütülmüşlerdi. Çocuklar delikanlılık çağlarına ulaştıklarında dedeleri Numitor'un tahtını gasp eden düşmanı bertaraf ederek onu yeniden tahtına çıkarmışlardı. Ardından çocukluklarını geçirdikleri yerde bir şehir kurmaya karar vermişler, bu amaçla tanrılara danışmışlardı. Romulus, gökte, kardeşi Remus'a kıyasla daha belirleyici bir işaret görmüştü. Bu yüzden, inanışa göre, tanrılar yeni şehri kurma onurunu Romulus'a vermişlerdi. Ne var ki bu durum iki kardeş arasına kıskançlık sokmuştu. Nitekim kardeşinin şehri kurmayı planladığı bir sırada onunla alay eden Remus, Romulus tarafından öldürülmüştü[63].

Modern bazı araştırmacılar, yukarıda özetlenen efsaneden yola çıkarak Roma toplumunun "savaşçılık" gibi bazı karakteristik özellikleri hakkında muhtelif çıkarımlarda bulunulabileceğini düşünmüşlerdir. Örneğin, Remus ve Romu-

---

[61] Jörg Rüpke, "Roman Religion-Religions of Rome", *A Companion to Roman Religion*, ed. Jörg Rüpke, Blacwell 2007, ss. 2-3.

[62] A. D. Nock, "Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire", *The Journal of Hellenic Studies*, 45. 1, 1925, ss. 84-101 (Roma dininin dayandığı diğer bir temel bağlam olarak fertlerin daha duyarlı dindarlığı olgusuna dikkat çekmektedir).

[63] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, Türkçe trc. Ali Berktay, II. Cilt, Kabalcı Yayınları: İstanbul 2003, ss. 123-124.

lus bizzat Mars isimli tanrının çocuklarıydı. Çocuklar kurmayı tasarladıkları yeni şehir için tanrılara danışmış ve onların gönderdikleri işaretleri esas almışlardı. Modern bazı yorumlara göre, bu durum Romalıların pagan karakterli inançlarına olduğu kadar, tanrıları merkeze alan bir dinî anlayışa sıkı şekilde bağlı bulundukları çıkarımına da olanak tanımaktadır. Diğer taraftan, Mars ve dişi kurt motifleri Romalıların savaşçı özelliklerine dair bir işaret sayılmıştır. Nitekim Mars, yüzyıllar boyunca Roma'nın "savaş tanrısı" sıfatıyla tapım görmüştür. Aynı şekilde, Remus'un kardeşi tarafından öldürülmesi, Romalıların dinî anlayışında çok önemli bir yer tutan "kurban" merasimlerinin ilk örneği kabul edilmiştir. Remus'un sonu, aslında yeni bir başlangıcı müjdelemişti. Çünkü onun ölümü, Roma halkının doğuşunu ve Romulus'un krallık makamına çıkışını sağlamıştı[64]. Böylece, Romulus, Roma şehrinin kurulması için tanrılardan ilahî yardım talep eden, bu yardımı sağlayan, tanrı Iuppiter'e bir tapınak adayarak yapan ve hatta bin yıl sonra bile hâlâ kutlanacak olan dinî festivallerin bazısını husule getiren efsanevî bir karakter olarak Roma tarihinde yerini almıştı.

Roma şehrinin Romulus sonrasındaki erken dönemine ilişkin anlatılar da din kavramının Romalılar için taşıdığı önemi yansıtmaktadır. Romulus'un halefi Numa, geleneksel olarak Roma kentindeki dinî rahiplikleri ve dinî kurumların bazısını oluşturan kişi olarak tanımlanmıştır[65]. Buna göre, Numa, en önemli Roma tanrıları olan Iuppiter, Mars ve Quirinus için henüz erken tarihlerde "rahipler grubu" tesis etmişti (*pontifices*). *Vestales* ve *Salii* kabilinden rahiplik topluluklarını oluşturan ve dinî festivalleri ilk kez sistemli hale getiren hükümdar Numa'ydı. Numa zamanında, yılın belirli günlerine dinî bir anlam yüklenmesi geleneği bu şekilde başlamıştı. Bu dinî hava, şehir savaşta olmadığı zamanlarda kapıları kapalı tutulan Ianus Tapınağı'nın açılmasıyla sürmüştü[66].

Rivayete göre, Numa'yı takip eden krallar da Roma'nın oluşup gelişmekte olan dinî geleneğine katkı sağlamışlardı. Örneğin, savaş ve barış ilanlarına eşlik eden *fetial* rahipleri uygulaması, üçüncü kral Tallus Hostilus ile dördüncü kral Ancus Marcius dönemlerinde ortaya çıkmıştı. Bir sonraki kral Tarquinus Priscus, Iuppiter, Iuno ve Minerva tapınaklarının kuruluşuna öncülük etmişti. Bu tapınaklar yüzlerce yıl boyunca Roma dininin sembolü olan Capitolinus Tepe-

---

[64] Değerlendirmeler için bk. M. Eliade, *Dinsel İnançlar* II, s. 124.

[65] Celia E. Schultz, "Rome", *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, ed. Barbette Stanley Spaeth, Cambridge University Press 2013, s. 157, 166.

[66] Mary Beard-John North-Simon Price, *Religions of Rome*, Cilt I: *A History*, Cambridge University Press 1996, s. 2.

si'ne inşa edilmişlerdi. Altıncı kral Servius Tullius, Roma şehrinin Latin komşuları üzerindeki artan egemenliğini Aventinus Tepesi'ne kurduğu Diana Tapınağı'yla işaretlemişti. Sonraki süreçte devam eden faaliyetler neticesinde son kral Tarquinus Superbus'a kadar (M.Ö. 510) Roma dini büyük oranda ortaya çıkmış ve tamamlanmıştı. Roma şehrinin bundan sonra yaşayacağı gelişmeler ve değişimler de yeni bazı dinî uygulamaları, rahiplikleri, tapınakları ve tanrıları ortaya çıkaracaktı. Ancak Romalıların düşüncesine göre, başlıca dinî iskelet M.Ö. 6'ıncı yüzyıl sonlarında kurulmuş durumdaydı[67].

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız "mit" karakterli bütün bu rivayetler, Romalıların Roma şehrinin kuruluşundan itibaren din kavramına büyük önem atfettiklerini, onu kurumsallaştırmaya çalıştıklarını ve inandıkları tanrıları hoşnut etmeye çalışan bir anlayışı benimsediklerini göstermektedir. Binaenaleyh Roma'nın politik ve askerî liderlerinin tarih boyunca tanrılarla yakın ilişki içinde bulunmaktan her zaman hoşlandıklarını görüyoruz. Çünkü Romalıların "devlet ideali", devletin başarısının ilahî ve beşerî liderlerin müşterek çabalarıyla sağlanabileceği düşüncesine dayanıyordu. Romalılar, Roma tanrılarını şehir-devletinin ilahî sakinleri olarak tasavvur etmişlerdi. Diğer bir deyişle, şehirde insanlar ilahî varlıklarla bir arada oturuyorlardı. Bu tanrılar, devlet ve hükümetle olduğu kadar insanlarla ve onların günlük yaşamları ve ihtiyaçlarıyla da yakın ilişki içinde olmuşlardı. Çünkü Roma'nın ve Romalıların kaderi ile Roma orduları tanrıların koruması altındaydı; kaderleri tamamen onların tasarrufuna bağlıydı[68].

Bu anlayışın doğal sonucu olarak, Roma'nın diğer şehir ve ülkeler üzerinde elde ettiği askerî başarılar aslında Roma tanrılarının başarıları addedilirdi. Savaş kazanmak kabilinden dünyevî başarıların insanlar kadar tanrılara da ait olduğu inancı, Roma'nın başarılarıyla paralel şekilde Roma tanrılarının da saygınlığını arttırmıştı. Roma'nın tanrı ve tanrıçaları, oldukça geniş bir spektrumda kabul edilirlerdi; bunların tümü benimsenmiş, tümüne tapılıp saygı gösterilmişti. Buna karşın, söz konusu geniş spektrum yüzünden "pantheon" tabirinin Roma tanrıları ve inanç dünyası için uygun düşmediği belirtilmektedir. Zira Yakın Doğu ve özellikle Yunan mitolojisinde tanrısal bir platform olarak karşımıza çıkan "pantheon" düşüncesi limitli bir tanrı grubuna işaret etmiş ve genellikle

---

[67] Beard-North-Price, *Religions of Rome*, ss. 3-4 (Bütün bu anlatının tarihten ziyade mit olduğunu ve Romulus ve Numa gibi tarihsel figürlerin gerçekten yaşayıp yaşamadıklarının bile tartışmalı sayıldığını not etmektedirler).
[68] W. Warde Fowler, *Roman Ideas of Deity*, London 1914, s. 85.

pantheon dâhilindeki tanrıların soy bağını ve politik benzeşimlerini esas almıştı. Hâlbuki Roma ve İtalya için pantheon idealinden daha fazlası söz konusuydu. Roma için tanrıların limiti yoktu; tanrıların çokluğu bazen kişisel tasarruflara göre artış gösterebilir ya da azalabilirdi[69].

İşte bu geniş spektrum içinde Iuppiter başlıca egemen Roma tanrısı olarak önplâna çıkmıştı. Göğün ve ışığın tanrısı olan veya gök ile ışıktan ibaret görülen Iuppiter, antik zamanların meşhur "göksel tanrı" ya da "yıldırım tanrısı" anlayışını temsil etmişti. Iuppiter'in sadece Roma'da değil, tüm İtalya'da büyük yaygınlığı ve saygınlığı vardı. Örneğin, Etrüskler geldiklerinde Iuppiter için bir tapınak yapmışlardı. Iuppiter Latin şehirlerinin tanrısı ve yöneticisiydi; bir şahsiyet değilse bile herhalde bir güçtü[70].

Iuppiter'den sonra gelen ikinci büyük tanrı, aynı zamanda Romalıların atası olduğu varsayılan savaş tanrısı Mars'tı. Quirinus, erken tarihlerde Iuppiter ve Mars ile birlikte Roma geleneğinin üçüncü büyük tanrısıydı. Zamanla Iuno ve Vesta, Etrüsk döneminden itibaren ise gözden düşen Mars ve Quirinus'un yerine Iuppiter ile birlikte Iuno ve Minerva en önemli tanrılar olmuşlardı[71].

Sayısız Roma tanrısının her biri kendi mitine ve geleneğine sahipti. Roma toplumu, doğal, tarımsal ve özellikle askerî ilerlemeyle paralel şekilde yeni tanrılar kabul edebiliyordu. Bu tanrıların Roma yaşamına girmesi, onlara atfedilen bazı ayinlerin de dinî yaşama girmesiyle ve uygulanmasıyla tamamlanıyordu. Ancak tanrılara ilişkin atalardan yadigâr anlayış, tanrıların belirli alanlardan sorumlu oldukları ve sadece o işe baktıkları esasına dayanıyordu. Bu anlayış, tanrıların belirli alanlarda dondurulmaları neticesini vermişti[72]. Çünkü tanrısal iradenin bir dizi sıra-dışı işaret ve olayla tezahür ettiği düşünüldüğü için, bütün tanrısal kişiliklerin özgül tezahürlerini ayrıntılı şekilde tanımak oldukça karmaşık bir kişileştirme sürecini teşvik etmişti. Bunun sonucunda, örneğin tarımsal bir etkinliğin belli sayıdaki tanrısal varlığın hükmü altında geliştiği düşünülmüştü; ilahî varlıkların her biri, nadasa bırakıldıktan sonra toprağı sürme, hasat etme, ürünü arabaya yükleyip taşıma şeklinde devam eden sürecin özel bir aşamasını yönlendiriyordu. Örneğin yeni doğan bir bebeğin ağlamasına ve ko-

---

[69] J. Rüpke, "Roman Religion", s. 5; Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press 2002, s. 28.

[70] W. W. Fowler, *Roman Ideas of Deity*, s. 37.

[71] Joscelyn Godwin, *Mystery Religions in the Ancient World*, San Fransisco: Harper & Row 1981, s. 38.

[72] Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 30.

nuşmasına Vaticanus ve Fabulinus, bebeği yedirip içirmeye Educa, yürümesine ise Abeona yardımcı oluyordu[73]. Kısacası, Roma tanrıları iş bölümü yapmışlardı ve bazen dünyevî bir hadiseye ait sıradan bir süreci bile çeşitli aşamaları açısından kendi uhdelerine alarak yönetmişlerdi.

Bu bahisten anlaşılacağı üzere, Romalılar sonuca odaklı bir dinî tasavvura sahiplerdi. Onlar için önemli olan, tanrılar ile insanlar arasında geçmişten beri sürmekte olan *status quo* durumunu muhafaza etmekti[74]. Roma dini, metafiziğe karşı ilgisizdi; faydacı bir anlayış çerçevesinde şekillenerek "şimdi" ve "burada" olana odaklanırdı. Çünkü tanrılardan anında karşılık beklenir, onların işaretleri gözlenir ve hali hazırdaki durumla ilgili sonuçlar belirleyici olurdu. Sonuç odaklı bu anlayış, Roma dininin büyük oranda kült ritüellerinden oluşması neticesini vermişti. Roma'nın dinî merasimleri geleneksel olarak ve düzenli şekilde yapılır, devlet mekanizması içinde önemli bir yer kaplardı. Bu merasimler kimi zaman doğru olduğu düşünülen bir formülün titizlikle tekrar edilmesi olgusuna dayanırdı. Küçük bir yanlışlık, hatta bir kelime hatası bile ayinin tekrarına sebep olabilirdi[75].

Roma dinine ait uygulamalar, etkin rahip topluluklarınca idare edilirdi. Resmî rahipler, tanrılar ile devletin iyi ilişkiler kurmasından sorumluydular. Bunlar, devlet namına çalışırlardı ve senato ile imparator tarafından denetlenirlerdi. Resmî rahipler Roma toplumunda saygın bir konumda bulunurlardı[76]. Monarşi dönemi ruhban hiyerarşisinde kral ilk sırada gelirdi (*rex sacrorum*). Onun ardından özel ayin giysileri olan *flamen*ler vardı -ki büyük *flamen*ler Iuppiter, Mars ve Quirinus adlı başlıca tanrılara adanmışlardı. *Pontifex*ler topluluğu *rex*in kutsal çevresi içinde tamamlayıcı bir işlevi temsil ederdi. *Pontifex Collegium* ya da *Pontifex Maximus* inisiyatif sahibi kişiydi ve dinsel kararların alınacağı toplantılara katılır, bazı tapımları yürütür ve bayramları denetlerdi. Cumhuriyet döneminde büyük *flamenleri* ve *Vesta* rahibelerini seçen kişi de oydu. *Vesta* rahibeleri kentin hiç sönmeyen ateşinin canlı tutulmasından sorumluydular ve dinsel güçlerini bekâretlerinden alırlardı. Falcılar topluluğu da eski ve *Pontifex*ler kadar bağımsızdı. Ayrıca, başka dinî sınıflar da mevcuttu. Rahip grupları, dinî otoriteye ait keskin bir hiyerarşi içinde yer almazlardı. Bunlar öncelikle kendi yetkilerinde bulunan işlere bakarlar ve diğer grupların işle-

---

[73] M. Eliade, *Dinsel İnançlar* II, s. 130.

[74] J. Godwin, *Mystery Religions*, s. 38

[75] Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 32.

[76] Michael Lipka, *Roman Gods: A Conceptual Approach*, Brill: Leiden-Boston 2009, s. 51.

rine müdahale etmezlerdi[77]. Resmî olmayan rahipler ise şahısların ilahlarla olan bağlantılarını organize ederlerdi. Bunların amacı, daha ziyade kişisel ihtiyaçların tatminiydi[78]. Örneğin, putperestliğin sonuna kadar aile reisi tarafından yönetilen özel tapım, devlete bağlı meslek erbabı tarafından gerçekleştirilen kamusal tapımın yanında özerkliğini ve önemini korumuştu[79]. Zira Roma dininde aile çok önemliydi; hatta Roma dini temelde bir aile diniydi[80].

Roma'nın sahip olduğu ilahlık anlayışı, herhangi bir merkezî inancı/dogmayı mücbir kılmıyordu. Esas olan, çeşitli ritüellerin ve geleneklerin uygulanması ve bu suretle tanrıların hoşnut edilmesiydi. Söz konusu seremoni ve gelenekler yaygın şekilde uygulanır, yaşamın her alanını belirlerdi. Örneğin, resmî yemekler kurban merasimini izlerdi, bir evin yapımı küçük bir kurban ve ibadet manasına gelirdi[81]. Bu ritüellerin en önemlileri tatiller ve festivallerdi. Dinî amaçlı tatillerin bazısı kamu kültlerine, diğer bazısı özel kültlere ilişkin olurdu[82]. Kurban seremonisi ise Roma dininin vazgeçilmez bir parçası, en önemli öğelerinden biriydi. Kurban merasimi, Remus'un ölümüyle belirginleşen ilk kozmogoni kurbanını yansıtan, tanrıları onurlandırma yollarından biriydi. Kurban töreni bir gıda maddesinin sunumundan ibaretti. Tahıl ve üzümün ilk mahsulü, tatlı şarabın ilk ürünleri, özellikle hayvanlar bu bağlamda önplana çıkmışlardı. Ayrıca, ölünün toprağa verilmesinden itibaren dokuzuncu günde tamamlanan cenaze merasimleri düzenli olarak yapılan ölü akrabalar tapımına dâhildi[83].

Roma dininin çok önemli bir karakteristik özelliği, yayılmacı olmaktan ziyade eritici bir nitelik taşımasıydı. Romalılar, yayıldıkları ve egemenlik kurdukları alanlarda yaşayan insanların inançlarını ve dinlerini yok etmeyi değil, onların inançlarını da kendi potalarında eritme düşüncesini esas almışlardı. Çünkü çeşitli insanları birleştirmenin yolu, onların dinî miraslarını desteklemek, yerel tanrılar için de tapınaklar yapmak ve onların inançlarını Roma dinî hiyerarşisine dâhil etmek biçiminde belirginleşmişti. Düşman milletlere ait tanrıların

---

[77] Genel olarak bk. M. Eliade, *Dinsel İnançlar* II, s. 134-136; Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 19-20; Ayrıca bk. C. E. Schultz, "Rome", ss. 165-166.

[78] M. Lipka, *Roman Gods*, s. 51.

[79] M. Eliade, *Dinsel İnançlar* II, s. 131.

[80] Samuel Angus, *The Mystery-Religions*, Dover Publications: New York 1975, s. 31.

[81] J. Rüpke, "Roman Religion', s. 5.

[82] M. Lipka, *Roman Gods*, s. 31; Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 43 (Mart ve Ekim aylarında Mars için düzenlenen festivaller örnek olarak gösterilmektedir).

[83] M. Eliade, *Dinsel İnançlar* II, s. 134, 136.

kendilerine sağlayabileceği olası yararları göz ardı etmeyen savaşçı Romalılar, yayıldıkları bölgelerin tanrılarını bu yüzden kolayca kabullenmişlerdi. Araştırmacılar, bu açıdan M.Ö. 3'üncü yüzyılın önemli bir dönüm noktası teşkil ettiğini düşünmüşlerdir. Zira bu dönemde, yabancı tanrıları kabul etmeye hazır ve bunun Roma dinini sulandırabileceği endişesi hissetmeyen bir Roma toplumun varlığından dem vurulmaktadır. Aynı bağlamda, M.Ö. 218-201 yılları arasında yaşadığı Hanibal tehdidiyle birlikte Romalıların yeni bazı ilahları ve ritüelleri benimsedikleri söylenmektedir. Bu durum, genellikle "panik reaksiyonu" olarak adlandırılmıştır[84].

Bu örnekten anlaşıldığı gibi, Romalılara has savaşçı ve yayılmacı karakter ile onların dinî anlayışları arasında sıkı bir ilişki mevcuttu. Dinî anlayış ve seremonilerin savaş meydanlarında ve elde edilen zaferlerle şekillenmesi, savaş kahramanlarının zafer adakları sunmalarına yol açmış, bu durum şehir tapınakları suretinde savaş hatıratlarının-anıtların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştı. Nitekim Roma arazisi, savaş hatıratlarını yansıtan yapılarla ve bazı generallerin başarılarına atfedilen anıtsal tapınaklarla dolu bir coğrafyayı çağrıştırmaktadır[85]. 107-113 yılları arasında Roma'da dikilen Traianus Sütunu buna dair güzel bir örnektir. 35 metrelik sütun üzerinde 155 sahne bulunmaktadır ve sahneler içerik olarak Traianus'un Dacia seferini kapsar[86].

Bununla birlikte, yine aynı olgu, Romalıların diğer dinlere karşı hoşgörülü bir yaklaşımı benimsedikleri önermesi için de kanıt niteliği taşımaktadır. Romalılar, tek bir tanrıya ya da tek tanrı kültüne alışkın olmadıklarından, dinsel tolerans meselesi onlar için hiçbir zaman monoteist sistemlerde algılandığı şekliyle problem olmamıştı[87]. Romalılar, kendi politeist din anlayışları çerçevesinde, sayısı belli olmayan tanrıların hangisine inanılıp hangisi için ritüel yapıldığını bireyin şahsî tercihlerini tahakküm altına almak suretiyle belirleme alışkanlığı

---

[84] Romalıların dinî toleransı konusunda bk. Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 79; J. Rüpke, "Roman Religion', s. 5; Karen Lee Edwards, *Capture Gods: Romans and Athenian Religion from 229 B.C to the Age of Augustus*, University of Virginia, Basılmamış Tez Çalışması, 1997, ss. 12-13; C. E. Schultz, "Rome", ss. 158-159; J. Godwin, *Mystery Religions*, s. 39 (Godwin, Roma inancının insanları tatmin noktasında bazı açılardan nispeten sönük kaldığını ve bu yüzden Romalıların diğer dinlere açık olduklarını düşünmektedir).

[85] Beard-North-Price, *Religions of Rome*, s. 44.

[86] Mark Wilson Jones, "One Hundred Feet and a Spiral Stair: The Problem of Designing Trajan's Column ", *Journal of Roman Archaeology*, 6, 1993, s. 32.

[87] Bu konuda genel olarak bk. Arnoldo Momigliano, "The Disadvantages of Monotheism for a Universal State", *Classical Philology* 81. 4, October 1986, ss. 285-297.

edinmemişlerdi. O kadar ki, Romalıların din anlayışı için oldukça garip bir yaklaşım olan Yahudi monoteizmi bile, istisnaları da olmak kaydıyla, pagan inanışlı Roma yönetimi tarafından genel olarak tavizler ve özel imtiyazlarla güvence altına alınmıştı. Aynı yaklaşım Roma yönetiminin Hıristiyanlık inancına karşı gösterdiği ılımlı tavırda da belirginleşmektedir. Zira genellikle öne sürüldüğünün aksine, Hıristiyanlığın Roma yönetiminden sistemli şekilde baskı görmediği ve bazı istisnaları da olmak kaydıyla Roma yönetiminin Hıristiyanlığı tarihten silmek gibi bir anlayış taşımadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu kitap çalışmasında bu konuyu detaylı şekilde ele alıp anlatmaya çalışacağım.

Geleneksel Roma dini, Miladi takvimin başlangıcına doğru önemli bir dönüşüm süreci geçirerek yeniden organize edildi ve evvelce mevcut olmayan yeni bir anlayışı da içermeye başladı: "İmparator Kültü". Bu bağlamdaki gelişmeler, Augustus (Octavianus) adıyla sıkı bir ilişki içindedir.

Roma imparatorluğu tarihinde Iulius Caesar (ö. M.Ö. 44) öncesinde imparator kültü gibi bir dinî kabul yoktu. İmparator kültü; kral, imparator ya da buna benzer bir monarkın mevcudiyetini gerektiriyordu. Hâlbuki Roma'nın Caesar'dan önceki tarihini şekillendiren cumhuriyet rejiminde bu kabil bir yönetici bulunmuyordu[88]. Gerçi Caesar, yaşamı sırasında kendisine tapılmasına izin vermişti[89]. Büstü de tapınağı süsleyen tanrıların arasına yerleştirilmişti. Fakat Caesar adına bağımsız bir tapınak yapılmamıştı. Yani Iulius Caesar, ilahî vasıflar taşıdığı farz olunsa da, yaşarken resmî şekilde ilahlaştırılarak kült ilan edilmiş değildi[90].

M.Ö. 15 Mart 44 günü cereyan eden bir suikast sonucu Iulius Caesar öldürüldü. Suikastın arkasında Caesar'ın diktatörlüğünden hoşnutsuz cumhuriyet yanlısı muhalifler vardı. Caesar'ın yeğeni ve evlatlığı genç Augustus o sırada Macedonia eyaletindeydi[91]. Augustus, Roma'ya geldiğinde politik dizginler iki konsülün ellerindeydi: Bunlardan Marcus Antonius politik açıdan zeki bir bürokrattı. Marcus Antonius, Caesar'ın cenazesinin ardından katilleri Roma dışına sürmüştü. Roma'nın o günkü politik durumuna bakıldığında, Antonius'un bu yaptığı aslında başarı sayılabilirdi. Onun amacı, muhtemelen Caesar yanlıları üzerinde-

---

[88] I. Gradel, *Emperor Worship*, s. 27.

[89] John Bagnall Bury, *A History of the Roman Empire: From Its Foundation to the Death of Marcus Aurelius (27 BC-180 AD)*, New York: Harper & Brothers 1893, s. 16.

[90] J. B. Bury, *A History of the Roman Empire*, s. 16.

[91] Werner Eck, *The Age of Augustus*, İngilizce trc. Deborah Lucas Schneider, Blackwell 2007, s. 9.

ki nüfuzunu arttırmaktı. Ne var ki, Caesar yanlıları Antonius'u liderleri olarak benimsemek istemediler. Bu durumun farkında olan Antonius ise ılımlı bir tavır takınmayı tercih etti[92].

Genç Augustus gayet hassas bir politik durumla karşı karşıyaydı. Tecrübesizdi, yeterince ağırlığı yoktu, henüz otoritesini sağlamlaştırma derdindeydi. Antonius'un ise cumhuriyetçiler ile Caesar yanlıları arasında seçim yapma olanağı vardı. Genç Augustus'un böyle bir seçeneği yoktu. Çünkü kamuoyu ondan Caesar'ın intikamını almasını bekliyordu. Bu yüzden, Augustus öncelikli olarak intikam peşinde olduğu izlenimi yarattı. Çünkü Caesar yanlılarını arkasına alabilmek için bu söyleme ihtiyacı vardı. Nitekim bu sayede bazı destekçiler kazandı. Ardından, din kurumunun önemini takdir ederek kendi politik durumunu sağlamlaştırabilmek amacıyla dinî bazı teşebbüslere başladı. Caesar'ın zaferleri anısına oyunlar düzenledi. O sıralarda gökte beliren bir yıldız, Caesar'ın tanrı yapılması gerektiğine yoruldu. Nitekim Caesar'ı resmî olarak tanrı ilan ettirmeyi başaran Augustus, bu sayede nüfuzunu daha da arttırdı ve politikada önemli bir faktör haline geldi[93]. Caesar'ın tanrı ilan edilmesi, Augustus'un M.Ö. 44-28 yılları arasında girişeceği dinî reformların ilk halkası olmuştu.

Iulius Caesar'a ilahî bir nitelik verilmesi temelde Augustus'un başarısıydı. Bu hadise, M.Ö. 44 yılında, yani diktatörün ölümünden sonra gerçekleşmişti. Augustus, Mart ayındaki festivalin ardından "Tanrısal Iulius" (*Divus Iulius*) kültü için gerekli tüm öğeleri seferber etmişti[94]. Antonius'un muhalefetine rağmen Augustus'un inatçı girişimleri sonuç vermiş ve Roma tarihinde "imparator kültü"nün ortaya çıkmasıyla neticelenmişti. M.Ö. 42'de, yine Augustus'un girişimiyle, Caesar'ın ilahlığını sembolleştirecek *Divus Iulius* Tapınağı'nın yapımına

---

[92] W. Eck, *The Age of Augustus*, s. 11.

[93] W. Eck, *The Age of Augustus*, s. 11; Lily Rose Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Porcupine Press: Philadelphia 1975, ss. 82-94 (Iulius Caesar'ın öldürülmesinin ardından Roma'daki hassas durumu ve Augustus'un siyasetini tahlil etmektedir).

[94] Kevin P. Jeffries, *The Propaganda of Augustus Caesar: How Peace, Power and Stability was Achieved During the Age of Augustus*, Senior Seminar: Western Oregon University 2006, s. 2 (Augustus'un bastırdığı paralarda Iulius Caesar'ın bir ilah olarak gösterilmesini örnek olarak vermektedir).

başlandı[95]. Hatta bu tapınağın açılışını, tapınağın *flameni* sıfatıyla bizzat Antonius yapmıştı -ki bu durum da Augustus'un politik bir başarısı sayılmalıdır[96].

Augustus bunun ardından askerî ve politik başarılarını dinî girişimlerle destekleme siyasetine daha da çok sarıldı. Örneğin, Marcus Antonius'u mağlup edip iç savaşı sonlandırdığı ve monarşiyi ilan ettiği Actium Zaferi'ni (M.Ö. 31), Palatinus Tepesi'ne yaptırdığı Apollo Tapınağı ile sembolize etti. Bu tapınak, bundan sonraki süreçte imparatorluk rejiminin sembolü olacaktır[97]. Augustus'un diğer bir teşebbüsü, M.Ö. 40'tan itibaren "*Divi filius*" ("ilahın oğlu") şeklinde anılmaya başlanmasıydı[98]. Bu unvan, Augustus'un ilahî bir menşe taşıdığına işaret ediyor ve bu yönüyle şüphesiz onun otoritesini destekliyordu. Augustus, bundan sonra eşi Livia ile kız kardeşi Octavia için kısmen dinî bazı imtiyazlar elde etti. Bu imtiyazlar M.Ö. 35'de Augustus'un teşvikiyle ve senato tarafından verilmişti; evvelce hiçbir kadının elde edemediği dinî bazı hakları içeriyordu ve böylece Augustus'un ailesindeki kadın bireylere kamu rolü biçilmiş oluyordu. Augustus, öte yandan, M.Ö. 40 yılından itibaren sistemli şekilde *pontifices* seçimini kontrolü altına almış, böylece bütün akademiyi kendi yandaşlarıyla doldurmuştu[99].

Augustus bir taraftan da eski dinî işlevlerin ve geleneksel uygulamaların canlanmasına ilgi göstermişti. Bu yaklaşımı da aslında kendi otoritesini sağlamlaştırma amacına yönelikti. Zira Augustus, Iulius Caesar'ın öldürülmesinden sonra başlayan iç savaş sırasında düşmanlarının Roma dinini ihmal ve ihlal ettikleri argümanını kullanmıştı. O halde, şimdi o dini ve kurumları eski şekline avdet ettiren Augustus, aslında ilahî ve önemli bir görevi yerine getirme çabasındaydı. Romalıların şuur altına enjekte edilmeye çalışılan bu propagandaya göre, barış getiren Augustus, Roma'yı yeniden tesis etme iddiasındaydı. Bu bağlamda Augustus tarafından eski bazı rahiplikler yeniden canlandırılmış ve kamu imtiyazına kavuşturulmuştu. En saygın rahipliklerin üyeleri arttırılmıştı. Bu

---

[95] L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, ss. 78 vd.

[96] John Scheid, "Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation", *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. Karl Galinsky, Cambridge University Press 2005, s. 179.

[97] K. P. Jeffries, *The Propaganda of Augustus*, s. 9.

[98] W. Eck, *The Age of Augustus*, 57; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, ss. 142 vd; J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", s. 179.

[99] J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", ss. 179-181.

dönem içinde, rivayete göre bir yılda 82 tapınak yenilenmişti[100]. Augustus'un "eski" kavramını önplana alan siyaseti Romulus'a atıf yapıyordu. Zira anlaşılan o ki, Augustus Roma'nın kurucusu Romulus ile kendisi arasında bağlantı veya benzerlik kurmak istiyordu[101].

Augustus'un Roma dinine yönelik teşebbüsleri bir sonraki aşamada yaşanan iki gelişmeyle birlikte doruk noktasına ulaştı. İlki, Augustus, kutsal bir anlam yansıttığı düşünülen ve onu Roma'nın ikinci kurucusu gibi gösteren *Augustus* unvanını kullanmaya başladı (M.Ö. 27)[102]. Daha da önemlisi, bu unvan Augustus'un Roma'nın kurucusu Romulus ile bağlantı kurma düşüncesini tamamlamıştı. İkincisi, Augustus'un taşıdığı dinî unvanlara ilişkindi. Augustus, M.Ö. 48'den itibaren *Pontifex*, 40'dan itibaren *Augur*, 37'den beri *quindecemviri sacris fuciundis* ve 16'dan beri *septemviri epulonum* unvanlarını kullanmak suretiyle Roma rahipliğine ilişkin dört önemli tüzel kişiliği kendi şahsında birleştirmişti. M.Ö. 12'de son bir adım daha atarak Lepidus'un ölümüyle birlikte *Pontifex Maximus* unvanını da kendi uhdesine aldı[103]. Böylece Roma dini ilk defa olarak bir kişiye bağlanmış oluyordu.

Augustus dünya tarihinde karşımıza çıkan en yetenekli hükümdarlardan biridir. Henüz bir delikanlıyken kaderin onun karşısına çıkardığı zorlu politik dönemeçlerden başarıyla çıkmış, daha da önemlisi çöken bir cumhuriyet rejiminden monarşiye dayalı yeni bir imparatorluk yönetimi çıkarmıştı. Augustus, kendisini *Divi filius* tabir etmişti. Bu unvan, onun, ilahlaştırılan Caesar'ın oğlu olduğu manasına geliyordu. Augustus kendi şahsına tapılmasını açıkça reddetmişti. Bilhassa imparatorluğun doğu eyaletlerinde bu yönde bir eğilim olmuş, fakat Augustus kendisinin tanrılaştırılmasına kesin olarak karşı çıkmıştı. Diğer bir deyişle, Iulius Caesar yaşarken tanrıydı, Augustus ise ancak ölümünden sonra tanrı ilan edilmişti[104].

---

[100] W. Eck, *The Age of Augustus*, 49; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, s. 153; J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", ss. 180-181; Kevin P. Jeffries, *The Propaganda of Augustus Caesar*, s. 10.

[101] J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", ss. 185-186.

[102] Biz, çalışmamızda "Augustus" unvanını çoğu kimse tarafından bilinmesi sebebiyle söz konusu hükümdarın ismi olarak kullandık. Nitekim asıl adının Octavianus olduğunu evvelce belirtmiştik.

[103] Beard-North-Price, *Religions of Rome*, ss. 184-186; Bury, *Roman Empire*, s. 16; W. Eck, *The Age of Augustus*, s. 57, 74; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, ss. 158-160.

[104] L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, ss. 239 vd.

Buna karşın, Augustus kendi gücünü meşru kılmak için Roma dininden yardım almıştı. Bu yüzden onun dinî reformları politik gerekliliğin sonucuydu. Augustus'un kullandığı en güçlü argüman, iç savaş sırasında düşmanlarının Roma geleneklerini ihmal edip yağmaladıklarıydı. Augustus, şimdi bunu insanlara geri veriyordu. Kurumlar artık eskisi gibi çalışacak, atalara ait gelenekler böylece yenilenecekti. Roma dini gibi bir inanç sisteminde tanrılarla doğru şekilde iletişim kurmak onları rütbelerine göre onurlandırmak demekti. Zira Roma dininde temel inanç kült yükümlülükleriydi; tanrılar daha fazlasını istemezlerdi[105].

Bunun sonucunda, her ne kadar kendisini tanrı ilan etmese de, Augustus dönemiyle birlikte "imparator kültü" kavramı ortaya çıkmış oldu. Zira Augustus, kendi otoritesini sağlamlaştırmak adına gücün kurulması ve barış ile istikrarın tesisi propagandası yaparken, her iki temaya da yardımcı olması için dinî/mitsel olguları kullanmıştı. Ailesindeki kadınlar için dinî bazı haklar elde etmiş, dinî rahiplikleri kontrolü altına almış ve ilahların kendisinin yanında olduğunu kanıtlamak istercesine askerî/politik hadiseleri tapınaklarla işaretlemişti. Iulius Caesar'ın resmî olarak ilah ilan edilmesi de bu bahse dâhildi ve bu durum Augustus'a ilahî bir nesep iddiasında bulunma şansı vermişti. Nitekim o, bu sayede insanların gözünde adeta bir ikon konumuna yükselmişti[106]. Augustus'un dinî politikası daha ziyade eskiye dönüş söylemi üzerine inşa edilen Roma dininin ve dinî kurumlarının yeniden organizasyonuydu. Augustus böylece Roma dinini kendi siyasî otoritesi için araç olarak kullanmıştı. Roma dini artık en yüksek rahipsel rütbeleri uhdesinde bulunduran, hatta tanrılaşan imparatorların siyasî kudretlerini eskisinden daha çok destekleyen bir kuruma dönüşmüştü. *Pontifex Maximus* unvanı, Augustus'a yaşamı sırasında güç vermişti. Nitekim Augustus'un reformları, bundan sonraki üçyüz yıl boyunca varlığını ve geçerliliğini korudu. Kompleks bir olgu olan imparator kültünün sonraki dönemlere önemli bir yansıması, ülkede yaşayan tüm insanların imparator ve ailesi adına kurban sunmalarına yönelik ritüel olacaktır[107]. Nitekim İmparator Decius döneminde (249-251) Roma ülkesinde yaşayan Hıristiyanlar, Roma yönetiminin aslında büyük oranda politik bir arkaplan barındıran bu beklentisi yüzünden devlet ile karşı karşıya geleceklerdir. Bu meseleyi Hıristiyanlığın Roma yönetimiyle ilişkilerini incelerken Decius bahsi sırasında tahlil edeceğim. Daha

---

[105] J. Scheid, "Augustus and Roman Religion", s. 177.

[106] P. Jeffries, *The Propaganda of Augustus Caesar*, ss. 1-3.

[107] C. E. Schultz, "Rome", s. 159.

da önemlisi, ölümünün ardından Augustus da resmî olarak Roma tanrısı kabul edilmiştir.

2. Yerel Karakterli Dinler

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ve yayılmaya başladığı sıralarda Roma İmparatorluğu çok geniş bir araziyi kontrol ediyordu. Farklı etnik yapıya sahip muhtelif kültürlerden insanlar, Roma'nın ezici gücü altında aynı siyasî organizasyonun uyrukları olmuşlardı. Bu bağlamda ve gayet doğal olarak, Hıristiyanlığın doğup büyüdüğü Roma coğrafyası yerel karakter yansıtan önemli bazı dinî inançlara da ev sahipliği yapmıştı. Genellikle paganist anlayışlar çerçevesinde şekillenmiş olan bu inanış biçimlerini, ağırlıklarını hissettirdikleri coğrafî bölgeleri esas alarak aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkündür.

a. Eski Yunan Dini

Antik Yunan dini, Yunan mitolojisi etrafında şekillenmişti. Söz konusu inanç sistemi tanrı ve tanrıçalardan oluşan çok tanrılı bir pantheon anlayışını esas almıştı; yani politeist karakterliydi[108]. Bugünkü Yunanistan başta olmak üzere, Yunan kültürünün etkisini hisseden Batı-Anadolu, Sicilya, Ege Adaları, Rodos ve Güney-İtalya gibi bölgeler, Yunan dinine mensup kitleleri barındırmıştı. Günümüzde, özellikle dönemin literatürüne ve sanat eserlerine yaptığı geniş çaplı etki vesilesiyle antik Yunan dini hakkında bilgi sahibi olabilmekteyiz.

Yunan dininin başlıca özelliği çok tanrılı olmasıydı. Bu din, bir pantheonu; yani tanrılar kümesini esas almıştı. Zamanla artış göstermişse de, Helenizm öncesi dönemde Yunan tanrılarının sayısı aslında oldukça sınırlıydı. Zira bunlar, Yunan mitolojisine göre Yunan tanrılarının merkezî yerleşim yeri olan Olympos Dağı'ndaki on iki tanrıdan ibaretti: Zeus ve Hera, Poseidon ve Demeter, Apollon (Lat. Apollo) ve Artemis, Ares ve Aphrodite, Hermes ve Athena, Hephaistos ve Hestia. Sözü geçen tanrılar, onlara bir aile formu verilmesi suretiyle geleneksel anlayışın temeline oturmuşlardı. Zeus, tanrıların tanrısı, lideri; tanrıların ve insanların babasıydı. Hera, Zeus'un kız kardeşi ve aynı zamanda eşiydi. Diğer tanrılar ise onun kardeşleri ya da çocukları addedilmişlerdi[109].

---

[108] Jennifer Larson, "Greece", *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, s. 136.

[109] Simon Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge University Press 2004, s. 12; Ken Dowden, "Olympian Gods, Olympian Pantheon", *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel

O zamanlar Yunanistan coğrafyasında şehir-devleti (*polis*) anlayışı üzerine oturmuş bir siyasî yapı mevcuttu. Bu şehir-devletleri ve vatandaşları ayrı birer pantheona sahip olsalar da, büyük oranda aynı tanrıları tanır ve aynı tanrılara taparlardı. Diğer bir deyişle, antik Yunan şehirleri arasında inanç ve uygulama açısından görece müştereklik vardı. Örneğin, Zeus herkes tarafından "Kurtarıcı" olarak bilinir ve en yüce ilah sayılırdı. Ona nasıl kurban sunulması gerektiği konusunda ortak bir kanaat gelişmişti[110]. Buna karşın, ilahların taşıdıkları sıfatlara ve genel karakter özelliklerine bakıldığında durum biraz değişkendi. Zeus'un bir şehir ya da bölgede algılanış biçimi, başka bir şehir veya bölgede farklılaşabilirdi. Örneğin, alelade bir bölgede tehlikeli olduğu düşünülen, fakat aynı zamanda merhametli olması beklenen Zeus, Olympos'taki tanrıların tanrısı Zeus'tan farklı olabilirdi. Kısacası ilah aynı ilahtı; ancak önplana çıkarılan sıfatları ve taşıdığı karakter özellikleri, yere, geleneğe ve çeşitli başka faktörlere göre değişkenlik gösterebiliyordu[111].

Yunan tanrılarının hemen tamamı, şu ya da bu şekilde doğal olgularla ilişkili görülürlerdi. Bu yüzden Yunan tanrıları bir bakıma doğa ilahları sayılmışlardır. Zeus, göğün, yağmurun, şimşeğin ve ışığın; Poseidon depremlerin ve denizlerin; Artemis vahşi hayvanların tanrısıydı. Doğa alanından ziyade kültürel bağlamı açısından önemsenen Athena bile aslında doğa hadiseleriyle bağlantılı bir ilahtı. Çünkü vebanın/salgınların durması ya da iyi mahsul elde edilebilmesi onun kudretine ve merhametine atfedilmişti[112].

Aynı bağlamda, Yunan tanrıları başlıca iki ayrı kategoride değerlendirilmişlerdi. Birinci grupta bulunan tanrı ve tanrıçalar nehirlerin, dağların, göllerin ve pınarların ilahları kabul edilmişlerdi. Bu tanrılara ilişkin kültler, daha ziyade yerel nitelikliydi; özel bir yerleşim birimi ya da bölgeyle sınırlıydı. Onlar, kahramanlıkları yönünden önplana çıkarılan daha düşük rütbeli tanrı ya da tanrıçalardı. İkinci gruptakiler ise herkes tarafından kabul edilen tanrılardı. Onların gücü büyüktü ve kudretleri herkes tarafından görülmekte ve fark edilmekteydi. Bu tanrılar, yeryüzünü, güneşi, ayı, denizleri ve rüzgârları, yani kozmik boyutlu hadise ve varlıkları temsil ederlerdi. Ne var ki, ölümsüz olmalarına karşın tanrı-

---

Ogden, Blackwell 2007, s. 41; Jennifer Larson, "Greece", s. 136 (Zeus, Hera ve Poseidon gibi bazı tanrılara çok eski zamanlardan beri tapıldığını belirtmektedir).

110 S. Price, *Religions*, s. 3.

111 K. Dowden, "Olympian Gods", s. 42.

112 Jennifer Larson, "A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion", *A Companion to Greek Religion*, s. 56; Ayrıca bk. Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, İsveççe'den İngilizce trc. F. J. Fielden, 2. Baskı, Oxford: Clarendon Press 1949, s. 105 vd.

ların hiçbirisi sınırsız bir güce sahip değildi. İnanışa göre, kader mefhumu onlar üzerinde de belirleyici bir etkiye sahipti. Örneğin, mitolojiye göre Troya Savaşı'ndan eve dönmek Odysseus'un kaderiydi. Tanrılar ise bunu istemiyor olmalarına rağmen ancak onun seyahatini uzatabilmişler, fakat yolculuğunu durduramamışlardı[113].

Yunan tanrılarının çok önemli diğer bir özelliği antropomorfik yapıda olmalarıydı. Onlar, insanlar gibi yaşar, düşünür, konuşur ve hisler taşırlardı. İnsanlar gibi davranır, hatta insanlarla iletişime geçebilirlerdi; insanlarla müşterek çocuk yapabilirlerdi. Tanrılar arasında da tıpkı insanlar gibi çekişmeler mevcuttu; bazı tanrılar diğerlerine muhalif olabilir, onlarla mücadele edebilirlerdi. Örneğin, Troya Savaşı sırasında Zeus, Aphrodite, Ares ve Apollon, Troya tarafını desteklemişler, buna karşın Athena, Hera ve Poseidon ise kıta Yunanistan'ı tarafını tutmuşlardı. Nitekim Yunan literatür ve sanatında, Olympos tanrılarının sürekli olarak insan duyguları ve karakteri taşıyan insan formundaki kişilikler şeklinde temsil edildikleri görülmektedir[114].

Yunan tanrılarına ilişkin anlatılar, Yunan mitolojisinin temelini oluşturmuştu. Tanrılar ailesi hakkında o zamanlar birçok mit anlatılırdı. Çocuklar annelerinin anlattıkları mitleri dinleyerek büyürlerdi. Mitler, sunaklardan festivallere, ikon olarak ya da sözlü halde Yunan kültürünü yaşayan her tarafı kaplamıştı. Bu yüzden modern araştırmacıların Yunan mitleri konusuna büyük ilgi gösterdikleri söylenebilir. Ancak Yunan mitolojisinin kökeni bahsinde detaylar genellikle kayıptır ve öyküler çok çeşitlidir[115]. Yine de Yunan kültürünü yaşayanların Hint-Avrupalı olmaları olgusundan hareketle, Yunan tanrılarına ait isimlerin Hint-Avrupalı prototiplerine kadar gittiği sanılmaktadır. Örneğin, Zeus Pater'in (Baba) Roma tanrısı Iuppiter ile aynı kökene sahip olduğu ve Hint kökenli Dyaus Pitar (Gök) ile yakın bir bağlantısının bulunduğu; bu tanrıların ise eski Hint kitaplarında adı geçen ve her şeyin babası olarak resmedilen Vedalar ile bağlantılı oldukları öne sürülmektedir[116].

---

[113] J. Larson, "Nature Deities", s. 56; M. P. Nilsson, *Greek Religion*, s. 134 vd.

[114] Emma Stafford, "Personification in Greek Religious Thought and Practice", *A Companion to Greek Religion*, s. 71; S. Angus, *The Mystery-Religions*, s. 10; K. Dowden, "Olympian Gods", s. 41; Ayrıca krş. Jennifer Larson, "Greece", s. 139.

[115] Scott B. Noegel, "Greek Religion and the Ancient Near East", *A Companion to Greek Religion*, ss. 21-38 (Yunan dini ile antik Yakın Doğu arasındaki ilişkileri saptamanın zorluklarına dikkat çekmektedir).

[116] S. Price, *Religions*, ss. 12-16; Ayrıca bk. M. P. Nilsson, *Greek Religion*, s. 38 vd.

Yunan tapınmasının temeli birçok emsali gibi kült olgusuna dayanmıştı. Yunan kültürünü temsil edenler, bir ilaha bizzat o ilahın adını taşıyan bir mabette ibadet eder ve adak sunarlardı. Basit mabet formunda bir sunak bulunur, bu sunak özel ilahın büstünü içerir ve mabet çit ile çevrilirdi. Bir şehir-devletinde bu formu taşıyan sayısız mabede rastlamak mümkündü[117]. Adak sunmak bu din için temel ibadet şekliydi. Diğer bir söyleyişle, sunak adak kültünün temel bir parçasıydı. Bu yüzden, eğer bir ilah sunağa sahip değilse, bu durum bu ilahın dinî geleneğin değil, muhtemelen yazınsal geleneğin ya da folklorun yarattığı bir ilah olduğunu; o tanrıya ibadet ya da dua edilmediğini ve kurban sunulmadığını göstermektedir[118].

Yunan dini için tanrılarla bağlantı kurma noktasındaki diğer ibadet şekilleri, çeşitli tarihlerde düzenlenen festivaller ile kurban merasimleriydi. Festivallerin çoğu bir ilaha ve şehre özeldi. Bununla birlikte, Yunan şehirleri bazı festivallerin tarihleri için uzlaşmışlardı. Olympia ve Delphoi'daki (Lat. Delphi) "Pythia", her dört yılda bir yapılan ulusal ölçekli dinî festivallerdi. "Isthmia" ve "Nemea" ise iki yılda bir olurdu. Takvimde zamanı belli olan bu gibi festivaller, Yunan şehirlerinin dindarlığı açısından büyük önem taşırdı. Ayrıca farklı şehirlerin birbirlerine yakınlaşması ve özellikle dış tehditlere karşı birlik ideali de büyük oranda bu festivallerden beslenmişti[119].

Yunan şehirleri devlet politikasının belirlenmesi ya da askerî faaliyetler gibi en önemli kararları sırasında, bireyler ise kendilerine ilişkin kişisel tasarruflarında tanrıların rehberlik ve yardımını önemseyip umarlardı. Yunan orduları harekete geçmeden önce tanrılara kurban sunar, profesyonel kâhinler ise kurban edilen hayvanın bağırsaklarını inceleyerek tanrıların bu konudaki görüşünü anlamaya çalışırlardı. Zira ilahî rıza Yunan dininde çok önemliydi. Bu yüzden, bazen planlar iptal edilirdi ve bu da yorumlanan kurbanın bildirimlerine göre olurdu. Örneğin Yunan ordularında komutan olmak isteyen birisi üç gün boyunca tanrılara kurban sunmuş, fakat kurbanlardan olumlu yanıt alamayınca bu planından vazgeçmişti. Sefere katılıp katılmama konusunda kararsız kalan Ksenophon ise Delphoi'daki Apollon'un kehanetine danışmıştı. Kısacası, "kurban", Yunan kültüründe ve inanç sisteminde ilahî yardım talep etme ya da ilahî

---

[117] Jon D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, 2. Baskı, Blackwell 2010, s. 2.

[118] J. D. Mikalson, *Greek Religion*, s. 5.

[119] S. Price, *Religions*, ss. 25-26.

iradeyi anlama/yorumlama açısından önemli vesile teşkil eden bir uygulamaydı[120].

Yunan dininde öteki dünya inancı müminlerin yer altına atfettikleri bir yaşama ilişkindi. Buna göre, ölümün ardından ruhlar yer altına giderdi. Fakat bunun başlıca şartı uygun bir cenaze ritüeli uygulanmasıydı. Yer altında çeşitli tanrılara ait farklı alanlar mevcuttu. Bu yerler, monoteist dinlerin terminolojisinde yer alan cennet veya cehennem kabilinden ödül ya da ceza gibi karşılıklar için hazırlanmış bölgelerdi. Ayrıca, Akhilleus (İng. Achilles) örneğinde görüldüğü gibi, fiziksel olarak ölmesine rağmen kutsal bir yerde yaşamak suretiyle ölümsüzlüğe ulaştığı düşünülen bazı kişiler de mevcuttu[121].

Yunan ritüelleri rahip ve rahibe toplulukları tarafından organize edilirdi. Fakat rahipsel yapı kesin bir hiyerarşiden yoksundu. Dinî sistem daha ziyade sosyal organizasyonun aynasıydı. Zira kültler eve, soya, kabileye ve *polise* ait olurdu[122].

b. Eski Suriye Dinleri

Antik Suriye havzası etnik bakımdan çeşitlilik yansıtan bir coğrafyaydı. Burası, Hıristiyanlığın doğuşuna kadar süreç içerisinde çeşitli tarihsel gelişmelerin beşiği olmuştu. Bu bağlamda antik Suriye'nin dinî yapısı tekdüze bir anlayışa dayanmamıştı. Yani Suriye'nin dinini homojen bir olgu gibi görmek ve değerlendirmek pek mümkün değildir. Aksine, Suriye sahası daha ziyade dinî inançların çeşitliliğini yansıtan bir yer olmuştu. Bu dinler bir yönüyle müşterek bazı noktalar içermişler, diğer bir yönüyle kendilerine has karakterler yansıtmışlardı[123].

Buradan hareketle, çok eski zamanlardan itibaren coğrafî ve kültürel açıdan birbirlerine yakınlığı bulunan Suriye-Filistin bölgesinde dinî bir senkretizm olduğu anlaşılmaktadır. Zira söz konusu bölgede, tanrılar sisteminin, mitlerin ve çeşitli ritüellerin bir kombinasyonu mevcuttu. Bu dinî senkretizm, Suriye-Filistin bölgesinde mevcut küçük devletlerin Mısır, Mezopotamya ve Anadolu gibi eski uygarlık merkezleriyle yakın ilişkilerinin sonucu olarak; onlara ait tanrıların, mitlerin ya da dinsel uygulamaların kabul edilip eritilmesiyle birlikte or-

---

[120] S. Price, *Religions*, ss. 1-2.

[121] D. Felton, "The Dead", *A Companion to Greek Religion*, ss. 86-99.

[122] J. Larson, "Greece", s. 144.

[123] H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", *Historia Religionum I: Religions of the Past*, ed. C. Jouco Bleeker-Geo Widengren, Brill: Leiden 1969, s. 195.

taya çıkmıştı. Bölgenin yaygın müşterek inancı çok tanrılı bir karaktere sahipti. Yani Suriye ve Filistin bölgesinde yaşayan insanlar, Yahudilik veya evvelce bir dipnotta bahsettiğim "tanrıdan sakınanlar" istisnasıyla, çok tanrılı inanıştan oluşan ve tanrıları onurlandırma amaçlı uygulamalardan beslenen bir dinî kültüre sahip olmuşlardı[124].

M.Ö. 2350'li yıllardan ve Kuzey-Batı Suriye bölgesinden kalma kraliyet arşivleri, hem tanrılar için yapılan sunuların listesini (genellikle koyun eti ve ekmek) vermesi, hem de o bölgede tapım gören tanrıları belirtmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Burada adı geçen bazı tanrıların başka bazı kültürlerden de bilindiği, diğer bazısının ise bölgeye has tanrılar oldukları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, M.Ö. 14-13'üncü yüzyıldan kalma Amarna mektupları ile Ugarit metinleri ve M.Ö. 10'uncu yüzyıldan günümüze intikal eden Fenike yazıtları bölgedeki dinî yapı hakkında önemli bilgiler içermişlerdir[125].

Buna göre, bölge halkı çok eski zamanlardan itibaren ilahî varlıklardan müteşekkil bir pantheona inanmıştı. Tanrılar, savaş gibi politik ve bilhassa somut olaylarda kendilerini ifşa ederler; ekinlerin büyümesinde, iklimlerin ve havanın değişmesinde, yaşanan doğal hastalık ve afetlerde, rahatsızlıklarda ve politik olaylarda güçlerini gösterirlerdi. Bu bağlamda, ilahî iradenin özel bazı kimselerce yorumlanması zaruretti; bu durum kehanet ve tahmin sanatını geliştirmişti. Zira insanların karşılaştıkları çeşitli hastalıklar, belalar ve kadersizlikler, tanrı ya da tanrıların gözünden düşmelerine veya tasvip edilmeyen bir yaşam sürdüklerine yorulurdu[126].

Suriye-Filistin bölgesinde tanrılar pantheonunun başlıca tanrısı El idi. İnanışa göre, El, yaratılmış olan her şeyin yaratıcısı, tanrıların ve insanların babası; tanrıların en eskisi ve ilahlar kurulunun lideriydi. Ugarit metinleri El'i merhametli bir tanrı olarak tasvir etmişti. Hatta o, diğer tanrılar arasında lider olmaktan çok adeta bir kral gibiydi. Onun evi kuzeyde yer alan bir dağ idi. Bu dağ, aynı zamanda evrendeki suyun kaynağıydı. Diğer tanrılar El'e danışmak istedikle-

---

124 Glenn S. Holland, *Gods in Desert: Religions of the Ancient Near East*, Rowman & Littlefield 2009, ss. 199-200.

125 H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 197; G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 203; D. P. Wright, "Syria and Canaan", ss. 173-175; Nicolas Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", *A Handbook of Ancient Religion*, ed. John R. Hinnels, Cambridge: University Press 2007, s. 105 (Ugarit metinleri açısından).

126 David P. Wright, "Syria and Canaan", *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. Sarah Iles Johnston, Harvard: University Press 2004, s. 179; Shawna Dolansky, "Syria-Canaan", *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, s. 55.

rinde ya da isteklerini ona iletmek amacıyla bu dağa giderlerdi. El'in en meşhur bazı karakteristik özellikleri onun "boğa" olarak betimlenmesi olgusunda belirginleşmişti. Zira bu durum, onun güç ve kudretine olduğu kadar erkek bir tanrı olarak diğer tanrılara kıyasla daha üstün olduğu düşünülen cinsel potansiyeline de atıf yapmaktaydı. El, ayrıca, ilahî bir savaşçıydı[127].

El'in oğlu Baal da ilahî savaşçıydı ve El'in başdanışmanı olarak onun sağ eline oturmuştu. Baal'ın ikonografik açıdan Mısırlı Seth ile özdeş bir tanrı olduğu[128], Mezopotamya'daki Adad'ın, Anadolu'daki Tessub'un, Mitannilerdeki Kumarbi'nin ve Suriye'de M.Ö. 1'inci bin yılda adı geçen Haddad'ın yerel bir formu olabileceği düşünülmektedir. Baal, Ugarit metinlerinde karşımıza çıkan en aktif ve önemli tanrıydı. Bölgede yaygın şekilde tapım gören başlıca ilah o idi. Baal kelimesi "efendi" ve "sahip" manalarına geliyordu. Ancak bu sözcüğün birçok farklı bağlamda kullanılması, kelimenin özel bir tanrı adı mı, yoksa bazı tanrılara verilen bir sıfat mı olduğu tartışmalarını gündeme getirmiştir. Örneğin Ugarit metinleri ile Amarna mektuplarının Baal'ın özel bir tanrı ismi olduğuna işaret ettikleri, buna karşın Fenike şehri Tyros'un (Sur) tanrısı Melqart'ın kimi zaman Baal Melqart (Efendi Melqart) ya da Tyros Baal'ı (Tyros'un Efendisi) şeklinde anıldığı belirtilmektedir. Bununla birlikte, Suriye-Filistin bölgesinde yaşayan insanların yüzyıllar boyunca çeşitli ilahî isimler altında Baal'e taptıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Ugarit metinleri, Tevrat'ta da (Çölde Sayım: 25: 3) adı geçen Baal hakkında pek çok öykü nakletmiştir[129].

Aşerah, çeşitli metinlerde farklı şekillerde ismi zikredilen ve Suriye-Filistin bölgesinde tapılan ana tanrıçaydı. Bu doğurgan tanrıçanın adı, Eski Ahit kayıtlarında da birçok kez geçmiştir. O, mitolojiye göre El'in eşi olması sebebiyle yüksek bir onura sahipti. İnanışa göre Astarte ise tanrıların başı sayılan El'in kız kardeşi ve onun eşlerinden biriydi. O da bereket ve verimliliğin/doğurganlığın sembolüydü. Yeğeni Anat gibi o da Mısır kökenli bir tanrıçaydı. Ancak Astarte,

---

[127] G. S. Holland, Religions *of the Ancient Near East*, s. 203; H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", ss. 198-199; Herbert Niehr, "Religion", *The Arameans in Ancient Syria*, ed. Herbert Niehr, Brill: Leiden 2014, ss. 129, 137-138 (Bununla birlikte, Aramiler arasında Haddad adlı tanrının ayrıcalıklı konumuna dikkat çekmektedir); N. Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", s. 113, 119 (Paragrafta sözü geçen dağın Safon Dağı olduğuna işaret etmektedir -ki Ugarit'in 30 km kadar kuzeyinde yer alan ve Cebel-i Akra diye de bilinen Kel Dağı'na tekabül eder).

[128] S. Dolansky, "Syria-Canaan", s. 58.

[129] N. Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", s. 118; H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 200; G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 203.

Fenike şehri Sydon'un (Sayda) baştanrıçasıydı. Ayrıca, tüm Fenike şehirlerinde ve Fenike kültürünün etkisinin görüldüğü yerlerde ona tapılırdı[130].

Antik Suriye'de, tanrılara kamusal ibadetler tepelerde, koruluk alanlarda ve tapınaklarda yapılırdı. Başlıca kült yerleri "bamah" terimiyle ifade edilirdi ve yüksek yer manasına gelirdi (krş. Hezekiel, 20: 29). Bamah'ta bir sunak olurdu ve kurbanlar bu sunakta sunulurdu. Kült yeri, erkek tanrıyı temsil eden "masebbah" kısmını (taş sütun) içerirdi. Ayrıca, "Aşerah" tanrıçayı sembolize eden ahşap bir direkti. Suriye bölgesindeki tapınaklar, arkeolojik bulgulardan ve sikkelerdeki resimlerinden hareketle nispeten bilinmektedir[131].

Diğer politeist emsalleri gibi, antik Suriye dininde de tapınmanın ve tanrılarla bağlantı kurmanın başlıca yolu tapınak ve mabetlerde gerçekleştirilen ritüellerdi. Tapınma uygulamaları ve kurbanlar, prensip olarak kralın otoritesi altında ve onun namına başlıca büyük tapınakta yapılırdı. Çünkü bölgede, tanrıların ulusu ya da onlara ibadet eden topluluğu korudukları inancı hâkimdi; bu yüzden tanrıların onurlandırılması ya da teskin edilmeleri gerekiyordu. Tapınma ayinlerinin günlük rutin devamlılığından başrahipler sorumluydu. Çeşitli şehirlerde farklı türde rahipler mevcuttu. Bunların dereceleri/rütbeleri ve kutsallığa ilişkin otoriteleri değişkendi. Rahipliklerin çoğu kalıtsaldı. Kültlerin rahipleri, aynı zamanda tapınağın yöneticisi ve hiyerarşisi altındaki din adamlarının lideriydi. Kurban merasimlerini idare eden rahiplerin yanında, ibadet alanının ve burada kullanılan araç-gereçlerin kutsanmasından sorumlu personel de olurdu. Ayrıca, tapınaklarda erkek-kadın taşıyıcılar, şarkıcılar ve yer yer kutsal fahişeler de görev yapmışlardı. Bununla birlikte Suriye-Filistin bölgesindeki tapınaklar ve müştemilatları Mısır ve Mezopotamya ile karşılaştırıldığında daha küçüktü[132].

Yüksek yerlerde ve tapınaklarda gerçekleştirilen düzenli kurban merasimleri eski Suriye dininin en önemli öğelerinden biriydi. Ugarit metinleri, özel bazı durumlara ilişkin kurbanları liste halinde vermiştir. Bu metinler, ayrıca, tanrı ve tanrıçalara sunulan kurbanların çeşitliliğini tasvir etmişlerdir. Ugarit metinleri, kurbanları tanrılar için sunulan yiyecekler şeklinde tanımlama eğilimi gös-

---

[130] D. P. Wright, "Syria and Canaan", ss. 176-179; G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, ss. 206-207; Diğer bazı tanrılar ile özellikle tapım gördükleri yerler hakkında bk. H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 203 vd; N. Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", s. 114.

[131] H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 210.

[132] G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, ss. 257-258.

termiştir. Diğer bazı metinler ise kurbanları kategorilerine ayırmışlardır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, tanrılara sebze ve hayvan sunulması âdeti yaygındı. Bazı yerlerde insan kurban edildiği de oluyordu. Ayrıca diğer emsalleri gibi Suriye-Filistin bölgesinde de çeşitli dinî festivaller düzenleniyordu. Gerçi bunların zamanları ve hangi seremonileri içerdikleri konusunda detaylı bilgi bulunmadığı belirtilmektedir. Ancak gerek kurban törenlerinin gerek dinî içerikli festivallerin, öncelikli olarak ulusun ve toplumun yararı amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır[133].

Suriye dini yaratılışla ilgili bazı efsaneleri içermişti. Bunlar arasında Fenike miti bilhassa önemliydi ve bunun farklı varyantları mevcuttu. Söz konusu öyküler, genel itibariyle diğer kültürlerde karşılaşılan yaratılış hikâyelerine benzer özellikler taşıyordu. Suriye'deki inanışa göre yeryüzünü yaratan El'di ve yaratılış onun cinsel gücünün bir sonucuydu. Nitekim El, tanrıların ve insanların babasıydı. Anlaşılan o ki, Suriye mitlerine göre "yaratılış", tanrı El ile tanrıça Aşerah'ın birleşmesinin bir neticesiydi[134].

Suriye-Filistin bölgesindeki dinî inanış, ölüm olgusunu insanların kaçınılmaz bir kaderi kabul etmişti; ölümsüzlük ise tanrısal bir özellikti. İnanışa göre, insanlar ölümün ardından yeraltı dünyasına giderlerdi. Burası karanlık âlemdi. Ölü, yerin altında ve derinlerde bulunan suyun üzerinde yarı uyanık bir halde varlığını sürdürürdü. Mot adındaki ilah yeraltına hükmederdi[135]. Mot, yer altına diğer tanrılar tarafından atılmıştı. Erken ölmek kötü bir kaderdi; çünkü doğru şekilde yaşamak uzun hayatı, iyi şöhreti ve başarıyı beraberinde getirirdi. Ugarit metinleri, günahın cezalandırılacağı inancını yansıtmışlardır. Aynı metinlere göre başlıca günahlar isyan etmek ve mimlenmekti[136].

c. Eski Mısır Dini

Antik Mısır, Nil Nehri etrafında şekillenen Kuzey-Doğu Afrika uygarlığına ev sahipliği yapmış coğrafyayı ifade etmektedir. Söz konusu coğrafya, Miladi takvimin başlangıcından önceki binlerce yıllık tarihi boyunca otuzdan fazla hane-

---

[133] D. P. Wright, "Syria and Canaan", s. 179; H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 212.

[134] G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, ss. 212-213; H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 216.

[135] N. Wyatt, "Religion in Ancient Ugarit", s. 121.

[136] G. S. Holland, *Religions of the Ancient Near East*, s. 239; H. Ringgren, "The Religions of Ancient Syria", s. 218.

dan tarafından idare edilmiş, M.Ö. 30 yılında Roma imparatoru Augustus'un siyasî rakibi Marcus Antonius ile VII. Kleopatra'yı mağlup etmesiyle birlikte Roma topraklarına ilhak olunmuştu[137].

Din olgusu, tıpkı diğer emsalleri gibi antik Mısırlılar tarafından da bütün bir tarihsel süreç boyunca fazlasıyla önemsenmişti. O kadar ki, Herodotos'a (ö. M.Ö. 425) göre, Mısırlıların dinî tutkunluğu dünyadaki diğer tüm milletlerden daha aşkın bir karakter taşıyordu[138]. Mısır dini köklü bir geçmişe sahipti ve prehistorik dönemle kökleşmişti.

Buna karşın, antik Mısırlılar için "din" kavramının tam olarak ne anlam ifade ettiği meselesi araştırmacılar arasında tartışılmakta ve bu konuda kesin bir hükme ulaşmanın zorluğuna dikkat çekilmektedir. Zira Mısırlılar, örneğin kurban ya da rahiplik gibi bazı uygulama ve müesseseleri tanımlamak için yaptıklarının aksine, din, inanç veya dindarlık gibi olguları belirli kelimelerle ifade etmemişler, bugün aşina olduğumuzdan daha farklı bir bağlam kurgulamışlardı. Buradan hareketle, Mısır dininin yapısı itibariyle hiç değilse bugünkü monoteist dinlerin anladığından daha farklı bir anlayışı temsil ettiği düşünülmektedir[139]. Zira Mısır dini merkezî bir dogmayı esas almamış ya da günümüzdeki bazı dinlerde olduğu gibi herhangi bir kutsal kitaba dayanmamıştı. Antik Mısır'da sayısız tanrı ve tanrıça etrafında şekillenmiş politeist karakterli bir inanç sistemi mevcuttu. Dolayısıyla, Mısır dinini pagan kült dinleri arasına yerleştirmek mümkün gibi gözükmektedir[140].

Aynı bağlamda, Mısır toplumunun ilah(lık) kavramından ne anladığı sorusunun cevabı da tartışılmaktadır. Çünkü özellikle erken dönemlere ilişkin belgeler oldukça sınırlıdır. Ancak Mısır uygarlığının gelişip yükselmesiyle birlikte konuya ilişkin tarihsel kayıtlar da paralel bir artış göstermiş; mezarlara ve tapınak duvarlarına işlenen metinlerle birlikte el yapımı bazı gereçler ve resimli papirüsler konuya nispeten ışık tutmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla, antik Mısırlılar tanrıları insanlara benzer karakterler veya şahsiyetler taşıyan varlıklar olarak tasavvur etmişlerdi. Mısır tanrıları konuşur, yer, hisler taşırlardı; savaşa gider

---

[137] Bütün bu süreç hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ian Shaw (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press 2003.

[138] Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge: University Press, New York 2001, s. 2.

[139] Siegfried Morenz, *Egyptian Religion*, Stuttgart 1960, Almanca basımından İngilizce trc. Ann E. Keep, Cornell University Press: New York 1973, s. 5.

[140] Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, Columbia University Press: New York 1948/2000, ss. 3-4.

ve seyahat edebilirlerdi; hatta bazısının mizah anlayışı bile vardı. Tanrı ya da tanrıçalara ait çeşitli formlar mevcuttu. Amon ya da Ptah isimli ilahlar insan şeklinde resmedilmişlerdi. Bununla birlikte, Mısır dininde hayvanlar oldukça sıra-dışı roller üstlenmişlerdi. Örneğin, Anubis bir çakal, Sobek ise bir timsahtı. Tanrılar kimi zaman aynı resim içinde hem insan hem de hayvan olarak resmedilmişlerdi. Örneğin, Horus genellikle şahin başlı bir insan gibi karşımıza çıkmış, Sekhmet aslan başı taşıyan bir kadın gibi somutlaştırılmıştı. Bazı tanrı ve tanrıçalar ise çeşitli hayvanların parçaları gibi düşünülmüştü. Mesela Tavaret, bir hipopotamın, timsahın ya da aslanın parçası olarak tahayyül edilen bir tanrıçaydı. Herhangi bir ilaha ait bir form ortaya çıkar çıkmaz onun kökenini tanımlamak için efsane, mit ya da hikâye türünden anlatılar da ortaya çıkardı. Gerçi Seth gibi bazı tanrıların kökeni yeterince açık değildir. Fakat bu gibi ilahların toplum tarafından benimsenmelerinde doğa hadiselerinin önemli rol oynadığı tahmin edilmektedir[141].

Antik Mısırlıların dinî anlayışına göre, Amon göğün gözle görülmeyen gizli tanrısıydı. Önceleri Teb merkezli bir tanrı olan Amon, zamanla Re ile birleşerek bütün Mısır'ın başlıca tanrısına dönüşmüştü. Khons, gökyüzünün seyahat halindeki ay tanrısıydı ve hakkında anlatılan birçok öykü mevcuttu. Re (Ra), gecenin ve gündüzün ortaya çıkışını sağlayan güneş tanrısıydı ve yaratıcıydı. Osiris'in kız kardeşi ve aynı zamanda karısı olan İsis, hayat verici tanrıçaydı. Oğlu Horus şahin başlı yüce tanrı, babası Osiris yer altı dünyasının hâkimi ve diriliş tanrısıydı. Ptah evreni yaratan ilah, Neith ise Mısır pantheonunun en eski olduğu düşünülen korkunç savaş tanrıçasıydı[142]. Ayrıca, ilah olduğuna inanılan birçok başka tanrı ve tanrıça da mevcuttu. Öte yandan Mısır kralları ya da Mısır'a özgü unvanlarıyla firavunlar ülkenin yarı-ilah yöneticileriydi. Onlar, Mısır inancında Osiris'in oğlu yaşayan Horus'un enkarnasyonu (Lat. *incarnatio* "ete bürünmek") olarak kabul edilmişlerdi[143].

---

[141] David P. Silverman, "Divinity and Deities in Ancient Egypt", *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practise*, ed. Byron E. Shafer, Cornell University Press: New York 2001, ss. 15-23.

[142] S. Morenz, *Egyptian Religion*, ss. 19-23; Ebru Uncu, "Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü", *History Studies: International Journal of History*, 5: 1, Ocak 2013, ss. 349-366 (Yazar, Mezopotamya ve Anadolu ile birlikte Mısır uygarlığını da "güneş kültü" bağlamında ele almış, Mısır coğrafyasını bu külte bağlılık bakımından ilk sıraya yerleştirmiştir).

[143] E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, s. 4.

Ölümsüz tanrı-firavunlar, antik Mısır inancına göre bu dünyadaki yaşamlarının son bulmasıyla birlikte göğe yükselirlerdi. Onlar, dünyada bulundukları müddetçe Mısır'ın politik açıdan olduğu kadar dinî yönden de yöneticileriydi. Bizzat tanrı olarak yeryüzünde tanrıları temsil ederler, onların onuru için dinsel uygulamalar düzenleyerek tapınaklar yaparlardı. İnsan suretinde görünen firavun-tanrıların birbiri ardınca yönetimi devralmaları, kozmik ve toplumsal düzen ile devletin sürekliliğinin teminatı olarak görülürdü. Evrenin ve devletin istikrarı ile hayatın sürekliliği buna bağlıydı. O kadar ki, bazı araştırmacılara göre Mısır inancının sözü geçen bu özelliği sayesinde Mısır coğrafyasında hiçbir zaman halk ayaklanması olmamış, hatta fetret dönemlerindeki siyasî karışıklık zamanlarında bile monarşi kurumu suçlanmamıştı[144].

Aynı bağlamda, tanrısal tapımın gereklerini yerine getirme görevi ilke olarak firavuna aitti. Fakat firavun, bu yetkisini farklı tapınaklarda görev yapmakta olan rahiplere devretmişti. Gerçekten, rahiplik müessesesi Mısır toplum ve ekonomisinde her zaman etkin bir topluluk olarak var olmuştu. Bununla birlikte bu kurum Mısır'a özgü bazı özellikler de taşımıştı. Örneğin, kaynaklarda rahipsel unvan taşımayan ancak pek az kişinin adı geçtiği belirtilmektedir. Bu durumun sonucu olarak, antik Mısır toplumunda bir rahibin rahip olmayandan hangi yönleriyle ayrıldığını tespit etmenin güçlüğüne atıf yapılmaktadır. Öte yandan, Mısır toplumunda rahiplerin birçok emsalinden farklı olarak monastik bir yaşam biçimini benimsemedikleri anlaşılmaktadır. Antik Mısır toplumunda rahipler, tıpkı diğer insanlar gibi sosyal yaşamın her alanıyla bütünleşmişlerdi. Onlar da şehir ve köylerde yaşamış, evlenmiş ve çocuk sahibi olmuşlardı. Buna karşın, sadece yüksek dereceli rahiplerin bazı resmi törenlerde görev aldıkları ya da ayırt edici bir takım kıyafetler giydikleri belirtilmektedir[145].

İktisadî içerikli antik belgeler, rahiplik müessesesinin Mısır'daki en önemli kurum olduğunu göstermektedir. O kadar ki, küçük tapınaklarda bile elli ile seksen rahibin görev yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu rahipler, çeşitli rütbe, görev ve taşıdıkları imtiyazlara göre organize edilmişlerdi. Bunların bazısı tapınaklarda çalışır, diğer bazısı cenaze törenlerinde görev yapardı. Antik Mısır'da rahiplerin görevden çıkarılmaları da mümkün olabiliyordu[146].

Antik Mısır'da rahipler "wab" unvanını kullanırlardı -ki bu tabir safiyet haline dikkat çekmek amacını taşırdı. Bunlar, tapınaklardaki adak işlerinden me-

---

144 M. Eliade, *Dinsel İnançlar* II, s. 118 (ve özellikle dipnot: 23).

145 E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, ss. 17-18.

146 E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, s. 19.

suldüler ve günlük adak işlerini organize ederlerdi. Düşük rütbeli rahipler (*Hem-ka*) cenaze ritüellerine yiyecek ve diğer sunuları taşırlardı. Bu rahiplerin kendilerine özgü ayrı bir kıyafetleri yoktu. Okuyucu rahipler (*khery hebet*), okuma yeterlilikleriyle temayüz etmişlerdi. Bunların başlıca görevi tapınaklarda ve ölüm merasimlerinde dinî içerikli metinleri okumaktı. Antik Mısır'da başka rahip sınıfları ve rahibelik kurumu da mevcuttu[147].

Mısır coğrafyası çeşitli dinî festivallere de ev sahipliği yapmıştı. Sıradan insanlar bu festivaller sayesinde kült aktivitelerine katılma şansı yakalarlardı. Festivaller, devlet ideolojisini destekleme kabilinden politik hedeflere de önemli ölçüde hizmet ederdi. Zira krallar burada Yüksek Rahip tarafından temsil edilirlerdi. Oget ve Sed festivalleri özellikle kralın gücünün yenilenmesini kutlamaya yönelik organizasyonlardı. Her yıl kutlanan Osiris ve Vadi festivalleri de Mısır toplumunda önemli yere sahipti[148].

Ölüm ve öteki dünya inancına ilişkin kabuller Mısır dininde üzerinde önemle durulan unsurlardı. Bu bağlamda eski Mısır'da başlıca eskatolojik inanç ölümsüzlük olgusu üzerine inşa edilmişti. Mısırlılar, ölümden sonraki yaşama inanırlar, ölümün ardından ruhun cesetle yeniden buluşacağına iman ederlerdi[149]. Antik Mısır ekonomisinin önemli bir bölümü ölüm hazırlığına tahsis edilirdi. İnsan grupları mezarlar kazar, mezarların şekillendirilmesine büyük önem verirlerdi. Nitekim cesedin çürümesini engellemek maksadıyla uygulanan mumyalama yönteminin ilk örneklerine antik Mısır coğrafyasında rastlanmaktadır[150].

Mısır, Helenizm sonrası dönemde farklı kültürlerin karşılaşıp kaynaştığı bir coğrafya olarak da önplana çıktı. İskender'in Mısır'ı ele geçirmesinden sonra, Makedonyalılar ile Mısırlıların dinsel inanışları iç içe geçti. Serapis'in her iki ülkede de tapım gören bir tanrı olarak belirmesi bu bakımdan örnek olarak gösterilmektedir[151]. Nitekim Serapis adına Mısır'da inşa edilen devasa tapınak, 4'üncü yüzyıl sonlarında fanatik Hıristiyan keşişler tarafından yıkılacaktır.

---

[147] E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, ss. 20-27.

[148] E. Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, ss. 57-75.

[149] Phillip C. Naylor, *North Africa: A History From Antiquity to the Present*, University of Texas Press 2009, s. 22.

[150] Genel olarak bk. Jan Assmann, "Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt", *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Ed. James P. Allen vd, Yale Egyptological Studies 3, 1989, ss. 135-159.

[151] P. C. Naylor, *North Africa*, s. 32.

3. Sır Dinleri

Roma İmparatorluğu tarafından kontrol edilen eski Akdeniz havzası, devletin resmi dini ile çeşitli bölgelerde varlığını hissettiren yerel karakterli inançlardan başka, bugün ismine "Sır Dinleri" denilen kült merkezli bazı inanç geleneklerine de ev sahipliği yapmıştı. Adından da anlaşılacağı üzere "gizlilik" ilkesini temel prensip kabul eden söz konusu bu inanç gelenekleri[152], başlı başına birer dinî sistem olmaktan ziyade müntesiplerinin ruhsal dünyalarına hitap edebilme amacı güden ve çeşitli mitler etrafında şekillenen bir yapı taşımışlardı.

Hatırlanacağı gibi, Roma hâkimiyeti altındaki Akdeniz havzasında yaygın şekilde karşımıza çıkan resmi devlet dini ile mahallî karakterli politeist inançlar, öncelikle tanrıları hoşnut ya da teskin etme hedefiyle uygulanan çeşitli dinsel törenleri esas almışlardı. Yani bir bakıma bu inançlar şekilci bir yapı taşımışlardı; önemli olan herhangi bir ayinin "doğru" şekilde icra edilmesiydi. Gerek resmi devlet dininde gerek yerel dinlerde, imparatorluk ya da devlet çarkının işleyişini takviye etme gayesi, yani monarkların siyasi otoritelerini güçlendirebilme endişesi önplandaydı. Bu dinler, *status quo* durumunu sürdürebilme düşüncesiyle organize olmuşlardı. Buna karşın bu inanç sistemlerinde insanların manevî yönleri ihmal ediliyordu. Ne devlet dini ne yerel karakterli inançlar özellikle ölümden sonraki belirsizlik hakkında tutarlı ya da yeterli izahlar geliştirebilmişlerdi. Bu dinlerin, sınıflı toplum yapısının körüklediği sosyal adaletsizlik altında ezilen zümrelere vaat ettikleri bir umut da yoktu. Bu yüzden, söz konusu bu inançların etkisi belirli sınırları aşamadı. Bilhassa Roma'nın resmî dini, "devlet gücünün temel dayanağı olan ordudaki askerlere motivasyon kaynağı olma özelliği taşımıyordu. Roma'nın ezip geçtiği bölgelerdeki savaş meydanları cesetlerle doluyordu. Ordu mensupları ise imparatorun yükselen onurundan çok ölülerinin kurtuluşunu vaat eden ve ruhanî boyutu daha ağır basan manevî sistemler arıyorlardı[153]." İşte bu ihtiyaç, zamanla resmî devlet dininin bireylere vermeyi başaramadığı başka bir takım kişisel inanç deneyimlerini onlara teklif eden sırlı kült geleneklerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

---

[152] Fuat Aydın, "Sır Dinlerinde Kurtuluş (Orfizm-Mitraizm ve Gnostism)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2003, ss. 189-190.

[153] Bu bağlamdaki değerlendirmeler için bk. Mehmet Çelik, "Sır Dinleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, Erzurum 1988, ss. 213-215. Ayrıca bk. Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Türkçe trc. Suat Kemal Angı, Dost Yay.: Ankara 2003, s. 568.

Sır dinleri, tarihsel açıdan bakıldığında, menşe bakımından Anadolu, Mısır, İran ya da Hindistan'a kadar uzanan oldukça geniş bir coğrafî sahada tapım gören bazı ilahlar etrafında şekillenmişti. Ancak bu dinlerin merkezi özellikle Yunanistan ile Roma olmuştu. Söz konusu kültler, Akdeniz havzasında yayıldıkça diğer kültürlerin de etkisiyle dinsel bir olgu haline dönüşmüşlerdi. Bunun sonucunda bu kültlerden günümüze çeşitlilik arz eden özellikler yansımıştır. Nitekim araştırmacılar tarafından "Sır Dinleri" kavramını müşterek bir tanımla izaha kalkışmanın zorluklarına dikkat çekilmektedir[154].

Antik zamanlarda Akdeniz havzasında ortaya çıkıp yayılan bütün sırlı inanışları detaylı şekilde inceleyip aktarmak güç bir teşebbüs olduğu kadar bu araştırma kapsamının da dışındadır. Yine de örnek olması bakımından geniş kitlelerce benimsenmiş bir-iki kültü kısaca tanıtmak yerinde olacaktır.

Roma İmparatorluğu'nun geniş coğrafyasında yaygın sır kültlerinden birisi "Mitra" kültüydü. Mitra, politeistik inançların hâkim olduğu eski İran'da M.Ö. 2'inci bin yıldan itibaren tapım gören bir Hint-İran tanrısıydı. Mitra'nın Hindistan'da tapılan Vedik Mitra ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir -ki hakkında anlatılan mitler onu Hint-Avrupa kökenli tüm insanlara ulaştırmıştı. Mitra, eski Hint kültüründe göksel ışık ile hakikatin, İran sahasında ise kabileci toplum yapısının koruyucusu kabul edilmişti. Ancak M.Ö. 6'ıncı yüzyılda İran politeizminde reform yapan Zoroaster (Zerdüşt) ardından Mitra'ya yüklenen anlam değişime uğramıştı. Zoroaster'in sistemleştirdiği yeni inanca göre, gece ile gündüz arasında ebedî bir savaş vardı. Mitra, Güneş Tanrısı namına hareket eden ve güçlü silahlar taşıyan önemli bir ilahî savaşçı, hatta aracı ve şefaatçiydi. Batı yönünde yayılışını sürdüren Mitra kültü, nihayet M.Ö. 1'inci yüzyılda önemli bir Roma kültüne dönüştü[155].

Yenilmez bir Güneş Tanrısı olarak Mitra kültü kısa sürede Roma İmparatorluğu'nun dört bir yanına yayıldı. Bilhassa Roma lejyonları, M.Ö. 1'inci yüzyıldan M.S. 5'inci yüzyıla kadar Mitra kültünün muazzam saygınlığını ayakta tuttular. Zira Mitra yenilmez bir soylu savaşçı olması sebebiyle lejyonerler tarafından rol modeli sayılmıştı. Bu bağlamda, Filistin'den Kuzey-Afrika'ya, Avrupa'dan Britanya Adaları'na, Roma İmparatorluğu'nun her tarafında Mitra adına tapınaklar inşa edildi. Diğer emsalleri gibi Mitra kültü de gizlilik ilkesini prensip edindi ve

---

[154] Sarah Iles Johnston, "Mysteries", *Ancient Religions*, ed. Sarah Iles Johnston, Harvard University Press 2007, s. 98.

[155] Payam Nabarz, *The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief That Shaped the Christian World*, Rochester 2005, ss. 1-11.

sadece kendi müntesiplerine ifşa edilen bir inanç olarak kaldı. Öte yandan, 2'inci yüzyıldan itibaren yükselmekte olan Hıristiyanlık dini Mitra kültünü kendisine karşı en büyük rakiplerden birisi olarak gördü. Nitekim Hıristiyanların sayısı arttıkça Mitra kültünü hedef alan hücumlar çoğaldı. Nihayet 5'inci yüzyılda, öteki emsalleri gibi Mitra tapınakları da yerle bir edildi ve bunların yerini Hıristiyan kiliseleri aldı[156].

Mitra kültü ayin olgusuna büyük önem verirdi. Külte ilişkin ayinler gizli tapınaklarda, mağaralarda ve yeraltı mabetlerinde icra edilirdi. Kültün kâhinleri, Pazar günleri ve her yıl 25 Ocak tarihinde ilahîler, çan sesleri ve mumlar eşliğinde özel ayinler düzenlerlerdi. Mitra'yı onurlandırmak amacıyla kurban edilen boğanın eti, ekmek, su ve şarapla birlikte yenirdi. Böylece bu merasime iştirak edenlerin Mitra'nın ulûhiyetinden ve ebediyetinden kendi bedenleri namına nasipleneceklerine inanılırdı. Diğer bir söyleyişle, Mitra kültü taraftarları ilahın kanını içip etini yemekle hesap gününe kadar gökyüzünde Mitra ile birlikte ikamet edeceklerini düşünürlerdi. Mezhebe girebilmek için Mitra kültü kâhinlerince vaftiz edilmek şarttı. Vaftiz edilip tarikata katılanlar kurtulacaklardı. Bunu yapmayanların ise kurtuluş umudu yoktu. İnanışa göre, Mitra yeryüzüne yeniden dönecek, kendisine iman edenleri takdis edecek ve dünyaya onların varis olmalarını sağlayacaktı. Zira Mitra, gökte ikamet eden yaratıcı kudret ile insanlar arasında aracılık yapan bir şefaatçiydi[157].

Eski Akdeniz havzasında ve oldukça geniş bir coğrafî alanda popülerlik kazanıp tapım gören öteki bir kült, Ana Tanrıça (Kybele) kültüydü. İnsanların Ana Tanrıça kültüne adandıklarına dair en eski kanıtlar M.Ö. 1'inci bin yıla kadar gitmektedir. Bu kült, diğer emsalleri gibi, paganizmin tüm varyantlarıyla birlikte büyük ölçüde tarihe karıştığı M.S. 5'inci yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştü. Ana Tanrıça kültü, özellikle Yunanistan ve Roma kökenli ilahilerde, şiirlerde ve dinî yapılarda zikredilmişti. Ne var ki, kültün asıl anavatanı Anadolu'ydu. Zira Ana Tanrıça kültünün karakteri ve özellikleri bilhassa Phrygia bölgesinde şekillenmişti. Buradan yayılan kült, birçok takipçi bularak zamanla Avrupa, Anadolu ve Kuzey Afrika'yı içine alan engin bir coğrafî alanı kaplamıştı. Ana Tanrıça kültünün Kybele ismi ile özdeşleştirilmesi geleneğine ilişkin en eski kanıtlar ise M.Ö. 7'inci yüzyıla aittir. Kybele adı, bilindiği kadarıyla ilk defa olarak bu yüzyıl-

---

[156] P. Nabarz, *The Mysteries of Mithras*, ss. 11-13; Mitra kültü hakkında ayrıca bk. J. Godwin, *Mystery Religion*, s. 98 vd; Roger Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford University Press 2006.

[157] M. Çelik, "Sır Dinleri", ss. 215-216.

dan kalma bir Frig yazıtında geçmişti. Nitekim Kybele burada Frig dilinde "Ana" manasına gelen "Matar" kelimesiyle anılmıştı[158].

Mısır mitolojisinde Horus'un babası sayılan ve yüzyıllar boyunca halk nezdinde popülerliğini sürdüren Osiris, Akdeniz havzasında oldukça geniş bir alanda varlığını hissettiren Mısır merkezli bir kült inanışının ana figürüydü. Mitolojiye göre, kardeşi Seth tarafından öldürülen Osiris, eşi İsis'in Seth karşısında verdiği çileli bir mücadelenin neticesinde yeniden dirilmişti. İnanışa göre, dirilen Osiris kendisine iman edenleri kurduğu krallığa kabul edecekti. Bu krallıkta yer alma şerefine nail olanlar diledikleri her şeye ulaşabileceklerdi. Osiris, bu yönüyle ölümden sonra üçüncü gün dirilen bir Kurtarıcı'ydı. Müminler, Osiris adına kesilen kurbanı birlikte yerler, böylece onun yaşamına iştirak etmiş olurlardı. Osiris kültü kısa sürede Roma, Yunanistan ve Anadolu'da da yayılmış ve geniş kitleler için kurtuluş umuduna dönüşmüştü[159].

Akdeniz havzası, antik çağlarda başka bazı ilahların adlarıyla özdeşleştirilen diğer bir takım sırlı kült inanışlarına da ev sahipliği yapmıştı. Araştırmacılar, taşıdıkları müşterek karakter özelliklerini yorumlayarak sırlı kült inanışlarının bazı ortak yönlerini tespit etmişlerdir. Buna göre:

1. Sır kültleri, gizlilik prensibini esas almışlardı. Öğrencilerin veya üyelerin kendi kişisel deneyimlerini dışarıya ifşa etmeleri yasaktı.
2. Sır kültleri, üyelerine ya da öğrencilerine onların durumlarının bu dünyada veya ölüm sonrasında iyileşeceği sözünü vermişlerdi.
3. Üyeler/öğrenciler, ilahlarla özel bir ilişki kurmalarıyla beraber bazı nimetleri toplamaya başlayacaklardı.
4. Sır kültleri, resmî inançla ya da yerel nitelikli dinlerle rekabet amacı taşıyan alternatif yollar olmaktan ziyade, kimi zaman bu inançları manevî açıdan desteklemeye/tamamlamaya yönelik bir yapıda ortaya çıkmışlardı.
5. Sır dinleri çeşitli mitler etrafında şekillenmişlerdi.
6. Sır dinlerinin kurtarıcıları ilahî tabiata ve kökene sahiplerdi.
7. Sır dinlerinin kurtarıcıları mucizevî şekilde doğmuş, düşmanlarınca öldürülmüş ve üçüncü gün dirilerek göğe yükselmişlerdi

---

158 Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press 1999, (giriş kısmı); Giulia Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Brill: Leiden 1985, ss. 1-5.

159 M. Çelik, "Sır Dinleri", ss. 217-218

8. Sır dinlerinin tümünde kurtarıcı ilahın eti ve kanı, onun adına kurban edilen hayvanın eti ve kanı ile sembolize edilmiş, bunun yanında genellikle ekmek, su ve şarap gibi öğeler de kullanılmıştı.
9. Sır dinlerinde vaftiz olgusu kurtuluşa erişebilmek için şart-vesile sayılmıştı.
10. Sır dinlerinin ilahlarından bazısının yeryüzüne döneceğine, kendisine inananları takdis edeceğine ve dünyada barışı sağlayacağına inanılırdı.
11. Sır dinlerinin ilahları, genellikle yaratıcı ile insanlar arasında aracı gibi görülmüşlerdi[160].

4. Yahudilik

İsrailoğulları kavminin kökeni, Yahudi geleneği tarafından İbranîlerin atası İbrahim'e dayandırılmaktadır. İnanışa göre, İsrailoğulları kavmi Levi soyundan Musa'nın önderliğinde Mısır'daki kölelik yaşamından kurtarılmış ve Tanrı'yla ahitleşerek Tevrat'ı almıştı. Bu ahitle birlikte İsrailoğullarına İbrahim'e vaat edildiği gibi Kenan topraklarını mülk edinme ve Tanrı'nın has kavmi olma ayrıcalığı bahşedilmişti[161].

Musa'nın ardından Yeşu önderliğinde Kenan topraklarına yerleşen Yahudiler, Tevrat'ta "Hâkimler Dönemi" tabir edilen sürecin ardından "Krallık Dönemi"ni tevarüs etmişler; bu süreçte Saul, Davut ve Süleyman'ın yönetimi altında Yaruşalim'i (Kudüs) ele geçirmek ve Mabet'i inşa etmek kabilinden Yahudi tarihi açısından büyük önemi bulunan faaliyetlerde bulunmuşlardı. İsrail Devleti, Süleyman'ın ardından ikiye bölünmüştü. Kuzeydeki İsrail Krallığı, Asurlular tarafından yıkılmış ve halkı sürgün edilmişti (M.Ö. 722). Güneydeki Yahuda Krallığı ise bundan bir buçuk asır sonra Babil Devleti tarafından tarihe mâl edilmişti. Babil'in Pers kralı II. Kiros'a (Kuroş veya Keyhüsrev diye de bilinir, İng. Cyrus, ö. M.Ö. 530) yenilmesiyle birlikte (M.Ö. 538), Persler tarafından Yahudilere Filistin'e dönme fırsatı tanınmıştı. "İkinci Tapınak Dönemi" tabir edilen bu süreç M.

---

[160] S. I. Johnston, "Mysteries", ss. 98-99; C Freeman, *Antik Akdeniz Uygarlıkları*, s. 568; M. Çelik, "Sır Dinleri", s. 223; Ayrıca bk. Fuat Aydın, "Sır Dinlerinde Kurtuluş", s. 190; Sır dinlerine ait inanç ilkeleri ve uygulamalarıyla Hıristiyanlık arasında önemli paralellikler bulunduğu görülüyor. Bu durum, söz konusu bu kült inanışlarına ait kabullerin Hıristiyanlığa sirayet etmiş olabileceği ihtimalini ister istemez akla getirmektedir. Nitekim Hıristiyanlık tarihinin en önemli şahsiyeti olarak Paulos'un memleketi olan Tarsos'ta da bu kültlerin yaygın şekilde benimsendiği vurgulanmaktadır. Bu konuda bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2004, s. 97.

[161] Salima Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları 2010, ss. 21-22.

70 yılına dek sürmüş ve Yaruşalim'de ikinci defa inşa edilen Süleyman Mabedi bu kez Romalılar tarafından tahrip edilmişti[162].

Monoteist bir dine sahip olan Yahudiler, Romalı General Pompeius Magnus'un M.Ö. 63 yılında Yaruşalim'i ele geçirmesiyle neticelenen askerî seferi vesilesiyle pagan inanışa mensup Romalılara tabi olmuşlardı. Yahudiler, paganist inançların egemen olduğu Roma dünyasında tek tanrı inancına dayanan monoteist akideyi temsil etmişlerdi. Yahudilik, Romalıların farklı dinlere karşı gösterdikleri geleneksel hoşgörü politikası çerçevesinde Iulius Caesar tarafından yasal bir din olarak tanınmış ve Yahudilere kendi inanç ve geleneklerini özgürce sürdürme hakkı bahşedilmişti. Nihayet Augustus döneminde M.Ö. 40 yılında Herodes Yahudi Kralı olarak atanmıştı[163].

Nasıralı İsa İsrailoğulları kavmine mensuptu. Roma egemenliği altında bulunan Yahudi bir coğrafyada, yani Filistin'de doğmuştu[164]. İsa'nın yaşadığı dönemde Yahudilik bünyesinde değişik bazı gruplar mevcuttu. Bunların en önemlilerinden Saddukîler, en büyük rakipleri olan Ferisiler ile "sözlü yasa"nın geçerliliği konusunda ihtilaf yaşıyorlardı. Bu anlaşmazlık, zamanla sosyal ve politik açılardan olduğu kadar dinî uygulamalar bağlamında da farklı bakış açıları ortaya çıkarmıştı. Sözlü yasayı kabul etmeyen Saddukîler, yeni düşünce ve gelişmeler karşısında kutsal yazıların yorumlanması için yorumcu, bilge ya da hahamlardan ibaret sınıflara ihtiyaç görmüyorlardı. Saddukîlik mezhebi, Yüksek Rahip'in liderliğinde *Kitab-ı Mukaddes* ve Tapınak'ı merkeze yerleştiren bir anlayışa sahipti. Bununla beraber, Saddukîler kendilerini o zamanlar mevcut *status quo*'nun muhafızları sayıyorlardı. Dolayısıyla Saddukîlerin işgalci Romalılar ile yakın ilişki içinde bulundukları düşünülmektedir[165].

Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde de ismen sıklıkla anılan Ferisîler, Musa Şeriatı'na riayet konusunda titizlik gösteren, ölümden sonra dirilişe ve kıyamet gününe inanan ve yazılı olduğu kadar sözlü yasaya da bağlılıklarıyla bilinen bir Yahudilik mezhebinin taraftarlarıydı. Yazılı Tora'yı olduğu kadar sözlü gelenekleri de kabul eden Ferisîler, sözlü yasa uzmanlığında seçkinleşmiş liderlere sa-

---

[162] S. L. Gürkan, *Yahudilik*, ss. 22-25; Ayrıca bk. M. Eliade, *Dinsel İnançlar*, s. 288 vd.

[163] E. Marry Smalwood, *The Jews Under Roman Rule*, Brill: Leiden 1976, s. 539.

[164] İsa'nın doğduğu dönemde Filistin bölgesinin siyasi, coğrafi, kültürel ve dini açılardan durumu şurada tatmin edici ölçüde özetlenmiştir: Muammer Ulutürk, *Hıristiyanlıkta Havarilik*, Selçuk Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Dan. Mehmet Aydın, Konya 2005, ss. 5-23.

[165] Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, London 1986, s. 19.

hiplerdi. Onların Tapınak hizmetlerinde özel bazı görevleri vardı ve Saddukîlerin aksine rahiplik ve Tapınak onlar için nispeten daha tali bir konumdaydı. Çünkü rahipler, Ferisîler için ruhsal rehber olmaktan ziyade Tapınak kurbanlarını icra eden ve Tapınak'ın bakımını yürüten memurlardı; inanç meselelerinde yegâne otorite değillerdi. Ferisîlere göre, Yahudilik dininin savunucuları kendileriydi. Onlar, ayrıca Roma işgaline düşmanlıkları açısından da Saddukîlerden ayrılırlardı[166].

M. 1'inci yüzyılın başladığı sıralarda, milliyetçi hisleriyle (Zealotlar) ya da baskın münzevi özellikleriyle (Esseniler) veyahut diğer yönleriyle (örneğin Hasidiler) önplana çıkan başka Yahudi mezhepleri de vardı[167]. Nitekim İsa'nın takipçileri olan Nasranîleri de 1'inci yüzyıl ortalarından itibaren bu Yahudi gruplardan birisi olarak görmek gerektiği anlaşılıyor.

---

166 H. Maccoby, *Paul and the Invention of Christianity*, ss. 19-28.

167 M. Ulutürk, *Hıristiyanlıkta Havarilik*, ss. 41-44.

II. HIRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞU ve YAYILIŞI



Şu hususu kesin olarak biliyoruz: Nasıralı İsa'nın hareketi, 1'inci yüzyılın ikinci çeyreğinde, Filistin bölgesinde, "Hıristiyanlık" değil de "Nasranîlik" tabir edilen bir tarikat hüviyetinde ortaya çıkmıştı (*İşler*, 24: 5). Ancak bu hareket, İsa'nın ölümünden muhtemelen 25-30 yıl kadar sonra Χριστιανισμός, "Hıristiyanlık" ismini alarak bundan sonraki süreçte Romalılar tarafından kontrol edilen Akdeniz havzasında gelişmiş ve yayılmıştı (*İşler*, 11: 25-26). İşte bu aşamada karşımıza çıkan en önemli tarihsel figür, kendisinin Tarsoslu bir Yahudi olduğunu öne süren Paulos'tur. Çünkü birçok modern yazara göre Hıristiyanlığın gerçek kurucusu Paulos'tur. Bu bağlamda, Hıristiyanlığın ortaya çıkış sürecine ilişkin bahislerde aslında İsa'dan daha fazla Paulos'un üzerinde durulmalıdır ve doğrusu söylemek gerekirse zaten durulmaktadır. Nitekim bu konuya bir sonraki aşamada dönmek niyetindeyim.

Tarihsel bir şahsiyet olarak İsa hakkında bilgi veren başlıca yazılı kaynaklar Hıristiyanlığın Yeni Ahit isimli kutsal kitabında yer alan İncil metinleridir. Aslında 2'inci yüzyılın birinci çeyreğinden itibaren bir avuç pagan yazar ile erken dönemlerin muhtelif Yahudi rivayetleri de İsa hakkında çok sınırlı da olsa iyi-kötü bazı kayıtlar nakletmişlerdir. Ana akım Hıristiyanlık geleneği tarafından ἀπόκρυφος (*apokryphos*, "saklanmış, bastırılmış; özgün olmayan")[168] kabul edilen çok sayıda başka İncil metninden hareketle de İsa'ya ilişkin yine "tartışmalı" bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Ancak kronoloji açısından bakıldığında İsa'ya en yakın dönemin kayıtları bilimsel olarak 70-110 yılları arasında derlendikleri kabul edilen "kanonik" İncillerde karşımıza çıkmaktadır. Burada şu hususu da hatırlamak gerekir: Paulos'un bazı mektupları bu İncillerden 20-25 yıl kadar önceki tarihlerde kaleme alınmışlardı. Fakat Paulos bu mektuplarda ta-

---

[168] Temel olarak Yahudi Kitab-ı Mukaddesi'nin Aleksandreia'da oluşturulmuş Yunanca versiyonunda (*Septuaginta*) bulunan, ama özgün İbranîce-Aramîce Yahudi Kitab-ı Mukaddesi metninde bulunmayan metinlerdir. Yukarıda kullandığım bağlamıyla bakıldığında ise Hıristiyanlık geleneğinde "Apokrif" tabiri bugün kabul edilmiş Yeni Ahit külliyatına ve kanonuna dâhil edilmemiş olan, erken Hıristiyanlık döneminden kalma metinleri ifade eder. Bunlar arasında farklı geleneklerin kabul ettiği İncil'ler ve çeşitli elçilere atfedilen *İşler* ve *Mektup* metinleri vardır. Daha detaylı bilgi için bk. K. Akalın–Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük bölümü.

rihsel bir şahsiyet olarak İsa hakkında neredeyse hiçbir şey söylememiştir. Robert Eisenman'ın tabiriyle, "Paulos, İsa hakkında ya hiçbir şey bilmiyordu ya da hiçbir şey söylememeye (adeta) yemin etmişti[169]."

Yeni Ahit'te yer alan "kanonik" İnciller, Matta, Markos, Luka ve Yuhanna ismini taşımaktadır. Kilise geleneğine göre, Matta ile Yuhanna İncilleri İsa'nın Matta ve Yuhanna adındaki havarileri tarafından, Markos İncili İsa'nın başhavarisi Petros'un öğrencisi Markos tarafından, Luka İncili ise aşağıda tanıyacağımız Paulos'un öğrencisi ve hekimi Luka tarafından yazılmıştır. Ancak bu geleneğin gerçek durumu büyük oranda yansıtmadığını söyleyebiliriz. Çünkü İnciller İsa'yı tanıyan veya İsa döneminde yaşananlara tanıklık eden yazarların eserleri değillerdir. Bunlar bizim bilmediğimiz yazarlar tarafından ve yine bilmediğimiz bölgelerde kaleme alınmış çalışmalardır. Nitekim anlatımları da bilimsel yönden ancak "rivayet" hükmü taşımaktadır. Nitekim bizzat Luka İncili'nin yazarı durumun böyle olduğunu bize açıkça söylemiştir (Lk., 1: 1-3).

Diğer taraftan, yine bilimsel olarak bakacak olursak İncillerin İsa hakkında tutarlı bir sunum yaptıkları söylenemez. Birincisi, İnciller genellikle sanıldığı gibi İsa'ya ilişkin biyografi kitapları değildir. İncil metinlerinin anonim yazarları İsa'nın yaşamını anlatmak veya "gerçek haliyle" nakletmek gibi bir amaç ve kaygı taşımamışlardı. Onlar, basitçe, "Kurtarıcı" olarak gördükleri bir ilah figürünün kurtuluşa vesile teşkil eden "çarmıha gerilişinin öyküsünü" özetlemişlerdi. Ne var ki, kimi İncil yazarı bu özeti biraz daha uzun bir girişle birlikte yapmıştı (Matta gibi), kimisi ise biraz daha kısa tutmuştu (Markos gibi). İkincisi, "kanonik" İnciller, hatta bir bütün olarak Yeni Ahit kitabındaki metinler, tarihsel bir şahsiyet olarak Nasıralı İsa ile sonraki nesillerin arasına kalın duvarlar ören ve İsa'dan sonraki tarihlerde ortaya çıkan teolojik bir yaklaşımın somutlaşmış yansımalarıdır. Çünkü bu İncillerin yazarları İsa'ya ilişkin duydukları veya belki okudukları bir takım rivayetleri kendi teolojik pencerelerinden yorumlayarak nakletmişlerdi. Örneğin Yeni Ahit kitabındaki Elçilerin İşleri bölümü Paulos'la İsa'nın "gerçek" havarileri arasındaki derin görüş ayrılıklarını gizleyebilmek amacıyla ve muhtemelen 1'inci yüzyılın sonlarına doğru Paulosçu bir yazar (Luka?) tarafından derlenmiştir.

Bununla beraber, geleneksel kilisenin "göksel" ve "kurtarıcı" Mesih anlayışının arkasında "gölge" bir figüre dönüştürülmüş durumdaki "gerçek" İsa'ya ve hatta O'nun "gerçek" havarilerine ulaşabilmenin bilimsel açıdan "en iyi" yolu

---

169 Robert, Eisenman *James, The Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity*, London 1997, xxii (önsöz).

da yine aynı İncil metinleridir. Bir yandan İncil metinlerinin İsa hakkında tutarsız bilgiler verdiklerini söylerken diğer yandan bu İncilleri İsa'ya ulaşabilmenin en iyi bilimsel yolu olarak göstermem şüphesiz okuyucuya "çelişki" gibi görünüyor olmalıdır. Fakat yüzlerce yıldır sürdürülen araştırmalar durumun böyle olduğunu göstermiştir. Yapılması gereken ise söz konusu İncil metinlerini belirli bilimsel metotlar yardımıyla okumaktır. Bu konuya burada hiçbir şekilde girmeyeceğim. Zira bu teşebbüs başlı başına ayrı bir çalışmanın konusudur.

Bu kitap çalışmasında "kanonik" tabir edilen İncil metinlerini yüzeysel şekilde ve yöntemsiz olarak okumak istiyorum. Zira İncil derleyicilerinin en temel faaliyeti, İsa hakkında değişik kaynaklardan kendilerine ulaşan bir takım duyum ve rivayetleri kayda geçirmek olmuştur. Bu sayede meseleye yabancı olması çok muhtemel bazı okuyucular, Akdeniz havzasında 1'inci yüzyılın ikinci yarısında İsa'ya ilişkin dolaşan doğru-yanlış bazı rivayetleri tanımış olacaklardır. Ancak bundan da önce Hıristiyanlık hakkındaki temel bazı bilgileri vermek niyetindeyim.

1. Hıristiyanlığa İlişkin Temel Bazı Bilgiler

Hıristiyanlık, görece "monoteist" karakterli ve "Göksel" ve "Kurtarıcı" Mesih olduğu öne sürülen İsa'nın geri döneceği beklentisiyle şekillenmiş eskatolojik bir inanç sistemidir. Bugün dünya çapında yaklaşık iki buçuk milyar insan bu dine mensuptur. Hıristiyanlar, günümüzde, İsa Mesih'in "Tanrı Oğlu" olduğuna ve insanlığın O'nun sayesinde kurtuluşa ereceğine inanmış kimselerdir.

Bu bağlamda, Hıristiyanlığın başlıca inanç prensiplerinden birisi, Mesih'in Tanrı ile aynı cevheri/özü taşıyan ve Geç Antikçağ'da bazen ὑπόστασις (*hypostasis*)[170] veya πρόσωπον (*prosopon*) gibi Yunanca kelimelerle ifade edilen tanrı-

---

[170] Yun. ὑπόστασις, *hypostasis*: Aristoteles ve Neoplatonistler için "bir şeyin nesnel gerçekliği" anlamına gelen bu tabir, erken yüzyılların Hıristiyan yazarları tarafından "varlık" veya "aslî gerçeklik" anlamlarında ve çoğunlukla οὐσία, *ousia* "varlık" için eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Nitekim Tatianus ve Origenes'in eserlerinde ve Nikaia iman formülünün sonuna eklenen aforozlarda durumun böyle olduğu görülmektedir. 4. yüzyıl ortalarından itibaren bu terim özellikle "teslis" savunucusu kristolojik bağlamlarda οὐσία terimine nüans oluşturmuş ve "bir şeyin bireysel gerçekliği" manasını yansıtmaya başlamıştır. Kappadokialı kilise babalarının yazdıklarıyla ise bu terimler "Kutsal Teslis"i tarif etmek maksadıyla kullanılan "bir *ousia*'da üç *hypostasis*" formülüne dönüşmüştür. Batılı teologlar bu tanımı bazen kuşkuyla karşılamışlardır, çünkü *hypostasis* terimini Latince'ye *substantia* diye çeviriyorlardı ve bu çevirinin sonucunda bu terim "varlık" anlamına gelebildiği için doğuluların "üç

sal bir şahsiyet (Lat. *persona*) olduğuna iman etmektir. Nitekim Hıristiyanların büyük çoğunluğu tanrılık kavramının "Baba", "Oğul" ve "Kutsal Ruh" tabir edilen ilahi nitelikteki üç varlıktan oluştuğu düşüncesini benimsemişlerdir. Bilindiği gibi, bu inanç ilkesi "teslis" (üçleme) tabir edilmektedir. "Teslis" hipotezinin büyük kristolojik tartışmaları da beraberinde getirerek doktrinal olarak muhtemelen 2'inci yüzyılda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Örneğin 2'inci yüzyıl ortalarında yaşayan ilk Hıristiyan *apologia* yazarı Iustinus[171] (Şehit, İng. *Martyr*, ö. 165), Hıristiyanların ateist olmadıklarını kanıtlamaya ve paganların Hıritiyanlara yönelttikleri "Haç'a gerilen bir adamı tanrı yapıyor ve sonra da ona tapıyorsunuz" suçlamalarına yanıt verirken, "bizler O'nu (Mesih'i) ikinci, Kutsal Ruh'u ise üçüncü sıraya yerleştiririz, (...) fakat (paganlara atfen), "onlar bunun içindeki gizemi anlayamıyorlar" demektedir[172]. Iustinus'un bu sözleri "teslis" inancının 2'inci yüzyıl ortalarındaki varlığına delil teşkil etmektedir. Kesin olan ise teslisin 4'üncü yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yeni gelişmeler çerçevesinde ve devlet tarafından desteklenmesi sayesinde "ana akım" bir mahiyet kazandığı ve Hıristiyanların genel kanaatine dönüştü(rüldü)ğüdür. Nitekim o zamanlardan itibaren Hıristiyan Kilisesi'nin monoteizm anlayışı teslisçi açılıma dayanmaktadır.

Henüz ortaya çıktığı günden itibaren Hıristiyanlığın karakteri ve hatta kaderi, "ayrılık" veya "bölünme" kavramları etrafında şekillenmiştir. Öyle ki, Hıristiyanlık bizzat "ayrılıkçı" bir din hareketi olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Çünkü Nasıralı İsa'nın yaşamı sırasında Yahudi karakterli olup Musa Şeriat'ına ilişkin bazı ilkeleri içeren mezhepsel bir akım, İsa'nın ölümü sonrasında "Hıristiyanlık" ismini alarak geniş çaplı dönüşümler geçirmiş ve evrensel ve bağımsız bir din mahiyetine evrilmişti. Hıristiyanlığın ilk dönem sözcüleri açısından bu başarı, onun Yahudi karakterinden mümkün olduğunca ayrılması suretiyle olanaklı kılınmıştır. Denilebilir ki, bugün Hıristiyanlık tabir ettiğimiz inanç sistemi kendi meşru zeminini İsa'dan sonraki tarihlerde Yahudi inancına başkaldırarak yaratmıştır. Kilise ise havradan ayrı bir din kurumu olarak mevcudiyetini bu ayrılığı özellikle ve itinayla derinleştirerek elde etmiştir. Bu bağlamda, henüz en erken dönemlerden itibaren Hıristiyan yazarların eserleri katı bir Şeriat karşıtı,

---

varlık" yani Triteizm kristolojisine varan bir yorum yaptıkları zannına kapılıyorlardı. Bu hususta bk. Kutlu Akalın–Zafer Duygu, *Süryani Literatürü*, Mardin 2017, Sözlük bölümü.

171 *Apologia*nın Hıristiyanlık bağlamında bir tahlili için bk. Muhammet Tarakçı, "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 2, 2005, ss. 135-146.

172 *1. Ap.* 13.

hatta Yahudi düşmanı karakter yansıtmışlardır. 1'inci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kaleme alınan ve günümüze ulaşma olanağı bulan neredeyse bütün Hıristiyanlık literatürü bu bakımdan örnek olarak gösterilebilir. Mesela 130 yılı civarında yazılmış olabileceği düşünülen ve "Mathetes" (öğrenci) isimli birisine atfedilen bir mektubu (*Ep. to Diognetus*) bu çerçevede tahlil edelim.

Mektup, 1'inci kısımda Hıristiyanların Yahudiler gibi "boş inançlar" peşinde koşmadıklarını öne sürmüştü. Hâlbuki biz, bizzat Yeni Ahit'ten biliyoruz ki, İsa'nın havarileri İsa'dan sonraki tarihlerde de Yahudi bir hayat tarzı yaşamışlardı (örneğin bk. *İşler*, 15: 1). Mektup, 3'üncü kısımda Yahudileri İsa'ya ihanet etmekle suçlamıştı, Musa Şeriatı'nın hükümlerini küçümsemişti, Tanrı'nın Şeriat'ta geçen uygulamalara ihtiyacı olmadığını iddia etmişti. Ancak buraya da bir şerh düşmek zorundayız, çünkü bizzat Yeni Ahit kitabından Yakup[173] ve havariler[174] tarafından yönetilen İsa cemaatinin İsa'dan sonraki tarihlerde bile Musa Şeriatı'na riayet bakımından çok titiz kimseler olduklarını biliyoruz (örneğin bk. *İşler*, 21: 20). Mektup, 4'üncü kısımda Yahudilerin Şabat, sünnet ve oruç gibi ritüellerinin saçma ve kıymetsiz olduğuna dair iddialar içermişti. Yazar, bu kısımda, Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrı bir inanç sistemi olduğunu bilhassa vurgulamıştı. 11'inci kısımda ise İsa'nın Yahudiler tarafından horlandığı, ancak *gentiles* (*lit.* Yahudi geleneğinde Yahudi olmayanlar) tarafından kabul edildiği savını gündeme taşımıştı. Bu son iddiayı da açıkça "abartı" olarak görmek gerekir. Çünkü yine bizzat Yeni Ahit kitabından biliyoruz ki, İsa'nın ölümünden sonra "Yahudiler arasında BİNLERCE İMANLI vardı" (*İşler*, 21: 20). Yani o zamanlar İsa'ya iman etmeyen çok sayıda Yahudi mevcuttu, fakat binlerce Yahudi de İsa'ya iman etmiş durumdaydı. Nitekim bu "abartı" söylem, erken yüzyıllarda Hıristiyan yazarlar tarafından daima Yahudi karşıtı bir hareket olarak ve *gentiles* karakteriyle birlikte ortaya çıkan Hıristiyanlığın meşruiyetini tartışmalı zeminden kurtarabilmek amacıyla sistemli şekilde gündeme getirilmiştir. Yukarıdaki tartışmanın bize gösterdiği ise şudur: Hıristiyan yazarlar erken dönemde Hıristiyanlığı Yahudilikten ayrı bir zemine oturtabilmek ve bu

---

[173] "İsa'nın kardeşi" tabir edilen Yahudi bir figür olup İsa'dan sonra İsa cemaatinin başkanlığını veya liderliğini yaptığı söylenmektedir. Yakup hakkında daha sonra bazı bilgiler vereceğim.

[174] Hıristiyanlık geleneğinde İsa'nın yaşamı ve misyonu sırasında yanında bulunan, yine yaşamı sırasında veya ölümünden sonra mesajını yaymaya çalışan öğrencilerine denilmektedir. "Havari", inanışa göre bu öğrenciler beyaz elbiseler giydikleri için "beyaz" anlamındaki *havar/hvar*'dan gelmektedir. Daha detaylı bilgi için bk. K. Akalın-Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük bölümü.

ikisi arasındaki ayrılıkları derinleştirip vurgulayabilmek amacıyla büyük çaba sarf etmişlerdir.

Hıristiyanlık tarihi açısından baktığımızda "ayrılık" kavramının muhtevası bununla sınırlı değildir. Çünkü Hıristiyanlar 1'inci yüzyıldan sonraki bütün tarihsel süreç boyunca da kendi içlerinde sayısız "ayrılıklar" yaşamışlardır. Bunun somut açıdan en önemli yansıması, aslında ilk andan itibaren hiçbir zaman var olmayan "Evrensel Kilise" ülküsünün teorik yönden de parçalanması olmuştur. Zira Hıristiyanlar henüz en erken dönemden itibaren ayrı kollar oluşturmuşlar, ilerleyen yüzyıllarda da farklı kilise merkezleri etrafında teşkilatlanmışlardır. Bu konuyu aşağıdaki gibi detaylandırabilirim:

Kilise, Hıristiyanlığın olmazsa olmaz kurumudur. Adını Yunanca'da "halk meclisi" veya "toplanma yeri" anlamlarına gelen ἐκκλησία (*ekklesia*) sözcüğünden almıştır. Aynı tabir dinsel açıdan baktığımızda ise "cemaat" manasını yansıtır. Hıristiyanlığı temsil eden bir kurum olarak kilise muhtemelen 2'inci yüzyılın birinci yarısında kendi hiyerarşik yapılanmasını oluşturmaya başlamıştı. Bu yargı kesin bir saptama değildir, fakat erken dönemin bazı kayıtları bu yönde bir çıkarım yapmaya olanak tanımaktadır. Örneğin, Hıristiyan geleneğine göre 2'inci yüzyılın birinci çeyreğinde Roma'daki arenada şehit edilmiş olan ve o zamanlar Antiokheia cemaatinin liderliği görevini yürüten Ignatios, yine rivayete göre Roma birlikleri nezaretinde Antiokheia'dan Roma'ya götürülürken yolda çeşitli mektuplar kaleme almıştı. Önce, bu mektuplardan birçoğunun Ignatios'a ait olmayıp *Pseudo-* ("yalan", "sahte" anlamlarındaki Yun. ψευδής'ten) tabir edildiğini hatırlatmak isterim. Ancak yine de bu mektuplardan bazısının ruhbanlık müessesesinin oluşum aşamasına ilişkin aktardığı kayıtlar yönünden büyük önem taşıdıkları anlaşılmaktadır. Örneğin, Ignatios ismini taşımasına rağmen muhtemelen *Pseudo-* olan bir mektup (*Ep. to Ephesians*), muhatabı olan Hıristiyan cemaatlere durmaksızın kilise görevlilerine itaat edilmesi tavsiyesini vermişti. O kadar ki, bütün bir mektup infaza götürülen bir ölüm mahkûmundan çok kilise hiyerarşisi ve görevleri için endişe hisseden bir adamın satırlarını çağrıştırmaktadır. Bu olgu da mektubun öncesindeki tarihlerde yerleşik bir ruhban hiyerarşisi bulunmadığını gösteriyor olmalıdır. Bununla birlikte, kilise her hülakarda bugünkü kurumsal yapısına büyük oranda 4'üncü yüzyılda kavuşmuştur. Bu bir tesadüf değildir, çünkü Roma yönetimi kiliseyi bu yüzyılda benimsemeye başlamıştır.

Kilise tabiri geniş manada ve teorik çerçevede tarih boyunca Hıristiyanlık geleneğine mensup tüm insanları kapsayıcı bir anlama sahiptir. Ancak tabirin

daha dar kapsamlı ve aslında gerçek durumu da çok daha doğru şekilde yansıtan ikinci bir tanımını da yapmak zorundayız. Çünkü Hıristiyanlığın karakterini yansıtan "ayrılık" veya "bölünme" meselesi bizi buna mecbur kılmaktadır. Buna göre, kilise, ayrı inanç ilkelerini ve anlayışları benimseyerek ayrı ruhban hiyerarşileri etrafında kurumsallaşmış durumdaki Hıristiyan cemaatlerin her birini ifade eden bir kavramdır. Anlaşıldığı gibi kilise tabiri birinci durumda "evrensel" bir ülkü içermiş, ikinci durumda ise "özellikli" bir şekle bürünerek gerçek durumu daha doğru biçimde ifade etmiştir. Nitekim Katolik Kilisesi ile Protestan Kilisesi kavramları veya Süryani Ortodoks Kilisesi ile Doğu Süryani Kilisesi kavramları, değişik dönemlerde başka hiyerarşiler şeklinde teşkilatlanmış durumdaki ayrı Hıristiyan cemaatleri anlatan tabirlerdir.

Ancak bu noktada araştırmacıların veya okuyucuların yanıltıcı terminolojiye özellikle dikkat etmeleri gerekir. Şöyle ki, tarih boyunca bütün Hıristiyan topluluklar kendilerini "Hıristiyan", "Ortodoks" veya "Kilise" gibi tabirlerle tanımlamışlardır. Rekabet halinde oldukları öteki Hıristiyan grupları (kiliseleri) ise düşmanca isimlerle anmışlar, onları "sapkın" olmakla eleştirmiş ve ötekileştirmişlerdir. Burada şu hususu bilmek çok büyük önem taşıyor: "Hıristiyan", "Ortodoks"[175], "Kilise" veya "Katolik"[176] gibi unvanlar, Hıristiyanlık tarihindeki iç mücadelelerin sonucunda rakipleri üzerinde galibiyet elde eden ve bu sayede sonraki nesillere "ana akım" anlayış olarak miras kalan Hıristiyanlık yorumlarının kullanmaya hak kazandıkları tanımlama biçimleridir. Bu yüzden bu unvanlara mezhepsel duruma işaret ettikleri yanılgısıyla bakmamalıyız. Zira bu unvanlar aslında çeşitli kilise merkezlerinin kendi varlıklarını veya savundukları öğretilerin kaynağını meşru farz ettikleri için kullandıkları tabirlerdir.

Aslında meşruiyet endişesi bundan daha fazla farklı Hıristiyan cemaatlerin kendilerini havarilerle veya onlara atfedilen inanç ilkeleriyle temellendirme çabalarında gözlenmektedir. Bunun görünürdeki sebebi şudur: 4'üncü yüzyıldan itibaren resmi bazı konsillerde yapılan taksimatlar istisna, ayrı ruhban hiyerarşileri, yani ayrı kilise merkezleri, temelde teolojik gerekçelerle ortaya çıktıkları iddiasını taşımışlardır. Buna göre, tarihin çeşitli dönemlerinde teşekkül eden büyük kilise merkezleri, inanca dair ilkesel bazı ayrılıklar yüzünden başka kollar teşkil ettiklerini öne sürmüşlerdir. Sanıyorum bu durumu şu örnek üzerinden anlaşılır kılabilirim: Mesela Süryani Ortodokslar 5'inci yüzyılın önemli

---

[175] Yun. ὀρθόδοξος = ὀρθός *orthos* "düz, doğru" + δόξα, *doksa* "görüş, fikir".
[176] Yun. καθολικός, *katholikos*, *lit.*, "bütünsel, evrensel".

teologlarından Aleksandreialı Kyrillos'un kristolojik[177] yaklaşımını takip ederler. Buna göre Mesih, bir tabiat ve bir *hypostasis*in bir varlıkta birleşmesidir. Hâlbuki kristolojik açıdan Mopsouestialı Theodoros'un takipçileri olan Doğu Kilisesi mensuplarına göre, Mesih, bir varlıkta iki tabiatlı ve iki *hypostasis*lidir. Khalkedon (Kadıköy) Konsili'nin (451) kristolojik tanımlamasını benimseyen Yunan/Rum Ortodoks Kilisesi'ne göre ise Mesih, bir varlıkta ve bir *hypostasis*te iki tabiat taşımıştır[178]. Şimdi, şayet bu tasvire tarihsel bağlamı bilmeden veya göz önünde bulundurmadan bakarsak, ayrı kilise oluşumlarının arkasında salt kristolojik tabanlı ilahiyat anlaşmazlıkları bulunduğunu sanabiliriz.

Gerçekte ise durum bu kadar basit değildir. Burada iki mühim noktaya dikkat çekmek, daha doğrusu iki farklı nokta arasındaki bağlantıyı sezmek zorundayız. Birincisi, Hıristiyanlık tarihinin en köklü problemi olarak İsa'nın kim olduğu sorusu ilk andan itibaren devamlı surette tartışılmıştır. Ancak bu tartışmaların en şiddetli merhaleleri çok sonraki yüzyıllarda (özellikle 4'üncü yüzyıl ve sonrasında) yaşanmıştır. Bu olgunun çok açık ve basit bir anlamı var: İsa'nın kim olduğu sorusunun cevabı da aslında yine İsa'dan yüzlerce yıl sonra ve muhtemel görülen bazı izahlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Ne var ki, konuya dair açıklamalar her zaman birden fazla olduğu için farklı açıklamaları savunan değişik Hıristiyan cemaatler kaçınılmaz şekilde birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Nihayet diğerleri üzerinde galibiyet elde eden açıklama(lar) zamanla inanç ilkesi haline gelerek "ortodoks" düşünce olmuşlardır. İşte, bugün ismine "Hıristiyanlık" dediğimiz inanç sistemi aslında tam olarak bu, yani birçok emsalini mağlup ederek "ana akım" hüviyetine bürünmüş olan teolojik yorum ve açıklamaların ta kendisidir.

Bu yargıyı şu örnek üzerinden anlaşılır kılmak istiyorum: Tarsoslu Paulos'un Yeni Ahit'teki mektuplarına göre 1'inci yüzyıl ortalarında İsa'nın "gerçek" havarileri için, hatta *gentiles* kökenli bazı İsa cemaatleri arasında bile, Musa Şeriatı'nın İsa'dan sonra da geçerliliğini koruduğu anlayışı baskındı. Yani 1'inci yüzyılın "ortodoks" düşüncesi buydu. Nitekim Musa Şeriatı'na riayet etmeyi sürdürdükleri için Paulos hem İsa'nın havarilerine kızmakta hem de örneğin Galatia

---

177 Kristoloji: Yun. χριστός *khristos* "mesih" ve λόγος "söz, anlatı". Hristiyanlıkta İsa Mesih'in varlığını ve şahsiyetini araştırma ve O'na atfedilen sıfatların ne anlam taşıdığını tartışma disiplinidir. Bu kavramın tarihsel bağlamı hakkında ilerleyen bölümlerde detaylı bilgiler vereceğim.

178 Meredith Riedel, "Syriac Sources for Byzantinists: an introduction and overview" *Byzantinische Zeitschrift*, 105:2, 2012, ss. 783-810 (Riedel, söz konusu makalesinde bu ayrışımı ayrı bir alt başlık halinde ele almakta ve bilgilendirici bir sunum yapmaktadır).

bölgesindeki Hıristiyanlara söylenmektedir. Dikkat edelim, Paulos söze şöyle başlıyor: "Ey akılsız Galatyalılar, sizi kim büyüledi?" (Gal. 3: 1). Hâlbuki aynı dönemde Paulos ve Paulosçular ayrı bir kol teşkil etmişler ve Şeriat'ın kaldırıldığı iddiasını öne sürmüşlerdi. Paulos şöyle söylemişti: "Musa Şeriatı'nın gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi lanet altındadır" (Gal. 3: 10). Bununla birlikte 2'inci yüzyılda konuya ilişkin "ortodoksluk" anlayışı değişmiştir. Çünkü 2'inci yüzyıldan itibaren artık Şeriat'ın kaldırıldığını öne sürenler "ortodoks" sayılmaya başlanmışlar, Şeriat'a tabi olmayı sürdürenler ise "sapkın" ilan edilmişlerdi. Bunu yukarıda "Mathetes" ismini taşıyan mektuptan bahsederken örneklendirmiştim. İşte bu iki Hıristiyanlık yorumu, yani Şeriat'ın sürdüğünü söyleyenler ile kaldırıldığını iddia edenler, henüz 1'inci yüzyıldan itibaren tabii olarak birbirleriyle mücadele ettiler veya çarpıştılar. Bu mücadeleye dair izleri bütün Yeni Ahit kitabında veya örneğin Clemens'in (ö. 110?) veya Ignatios'un (ö. 107?) mektuplarında açıkça görüyoruz[179]. Ancak neticede şu veya bu şekilde Şeriat'ın kaldırıldığını söyleyenler üstün geldiler, diğer grup üzerinde galebe çaldılar. Onların bu yorumları da "ortodoks" görüş olarak, yani Hıristiyanlığın temel bir inanç ilkesi olarak bugüne kadar mevcudiyetini sürdürdü. Mağluplar ise "sapkın" sayıldılar, çünkü galipler tarafından bu şekilde isimlendirildiler. İşte bu yüzden, İsa'nın veya havarilerinin aksine, Musa Şeriatı giderek artan bir oranda sonraki Hıristiyan nesiller için bağlayıcı bir kurallar bütünü teşkil etmemiştir.

Diğer bir örnek üzerinde duralım: İsa Mesih, erken yüzyıllarda, örneğin Byzantionlu Theodotos'a göre herkes gibi bir insandı. Sabellius'a göre bizzat Tanrı'nın bir tezahürüydü. Sinopeli Markion'a göre "kötü" olan ve insanları Şeriat'a "mahkûm" kılan Eski Ahit Tanrı'sının değil, fakat "iyi" olan Yeni Ahit Tanrı'sının propagandasını yapmıştı. Doketik görüşlü Hıristiyanlar için şekil değiştirme kudretine sahip, yani istediği anda başka bir insanın görünümüne bürünebilen metafizik bir varlıktı. Antiokheialı Ignatios'a göre hem insan hem de insan bedeni taşıyan bir ilahtı. Gnostiklere göre ise yalnızca *gnosis* bilgisine sahip olanlar için bir kurtarıcıydı[180]. Tahmin edileceği gibi, İsa'nın kim olduğuna dair erken yüzyılların bu karmaşası, söz konusu görüşlerin -ki bundan çok daha fazlası mevcuttu- kaçınılmaz şekilde birbirleriyle mücadele etmelerine yol açtı.

---

[179] Clement, *1. Ep. to the Cor.*, 46-48 (Korinthos cemaatindeki anlaşmazlıkları ve ortaya çıkan bölünmeyi bahis konusu etmektedir).

[180] Hıristiyanlığın erken yüzyıllardaki görüş çeşitliliğine ilişkin özet bir değerlendirme için bk. Kadir Albayrak, "İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hıristiyan Akımları", *Uluslararası İznik Sempozyumu Bildirileri* 2005, ss. 103-137.

Sonuçta da kazanan görüşe "Ortodoks Hıristiyanlık" denildi, kaybedenler ise "sapkın" yaftası yediler. Bu durumu şu şekilde de ifade edebilirim: Antiokheialı Ignatios bugünkü "ortodoks" görüşün o zamanki temsilcisi olduğu için "aziz" sayılmaktadır. Theodotos veya Markion ise "ana akım" kilise'ye göre "sapkındır", çünkü savundukları görüşler yenilmiş ve aforoz edilmiştir.

Bu örneklerin bize gösterdiği şudur: Hıristiyanlığın temel inanç ilkeleri İsa'dan çok zaman sonraki çeşitli tarihlerde ve beşeri standartlarda belirlenmiştir. Aynı şekilde İsa'nın kim olduğu sorusu da İsa'dan çok zaman sonra yaşanan tartışmaların neticesinde, yani basitçe "ihtimaller" üzerinden cevaplanmıştır ve diğer görüşler üzerinde zafer elde ettiği için "ortodoks" unvanını kullanmaya hak kazanan görüşler "ortodoks" olmuşlardır. Bu tespitin hemen sonrasında şu ikinci noktaya dikkat çekmek gerekir: İsa'ya ilişkin herhangi bir yorumun veya açıklamanın İsa'dan yüzlerce yıl sonra "ortodoks" ilan edilmesi ve hatta zamanla Hıristiyanlığın inanç ilkesi haline dönüşmesi, tarihsel açıdan baktığımızda bu gibi yorumların İsa'ya ilişkin "mutlak" hakikatleri yansıttığını gösterir mi?

Bilimsel olarak bu soruyu teoloji penceresinden değil, ancak ve sadece tarihsel açıdan cevaplayabiliriz. Çünkü Hıristiyanlığın temel inanç ilkesine dönüşen yorumlar, büyük oranda siyasi açıdan destek buldukları için "ortodoks" görüş olmuşlardır. Doğrusu, rasyonel bir tarih okumasının bizi getirdiği nokta basitçe budur. Örneğin, Mesih'i Tanrı'yla eşitleyen ὁμοούσιος (*homoousios*) hipotezinin "ortodoks" görüş sayılması, bunun İsa'ya ait bir prensip olmasından değil, 4'üncü yüzyılda kısmen Constantinus ve özellikle Theodosius gibi imparatorlar tarafından desteklenmesinden ileri gelmiştir. Mesela 4'üncü yüzyılın en büyük Hıristiyanlık mezhebi olan Ariusçuluk, zamanla bu siyasi desteği yitirdiği ve hatta İmparator Theodosius'tan itibaren sistemli şekilde yok edilmeye çalışıldığı için sonraki yüzyıllara "sapkın" bir görüş olarak intikal etmiştir. Yine aynı bağlamda başka bir örnek vermek istiyorum: Mopsouestialı Theodoros'un sistemleştirdiği Theodorosçu kristolojik pozisyon eski İran sahasında Sasani yönetimi tarafından desteklendiği için Doğu Kilisesi'nin "ortodoks" görüşü olmuştur. Bunu şu şekilde tersten de okuyabiliriz: Mopsouestialı Theodoros'un görüşleri Roma ülkesinde Roma yönetimi tarafından desteklenmediği, hatta İmparator Zenon tarafından yasaklanıp sınırdışı edildiği için "sapkın" sayılmış ve yaşama olanağı bulamamıştır. Bu olgular gerçekten çok açıktır.

Bütün bu tartışma, Hıristiyanlık tarihini sadece teolojik bir tarih okumasıyla değerlendirmenin yetersizliğine işaret etmektedir. Binaenaleyh meselenin teoloji dışındaki boyutu bundan çok daha önemli olmalıdır, çünkü Hıristiyanlığa

ilişkin en temel teolojik ilkeler devlet denetimi altında yapılan ve büyük oranda siyasi platformlar olan kilise konsillerinde[181] belirlenmiştir. Bu durumun açıklaması veya doğal bir sonucu, kilisenin dinsel olmaktan çok siyasi bir kurum hüviyeti taşıdığıdır. Bu tespit de gerçek durumu yansıtmaktadır, çünkü kilise 4'üncü yüzyıldan itibaren devletin bir kurumuna dönüşerek siyasallaşmış, Hıristiyan ruhbanlar ülkenin yerel yöneticileri olarak dünyevi yetkilerle donatılan sivil memurlara dönüşmüşlerdir. Gerçi kilisenin Roma yönetimiyle kurduğu ittifak ilk günden itibaren anlaşmalıdır. Çünkü kilise ödediği büyük bedellerin karşılığını fazlasıyla almıştır: Roma ülkesi bu sayede daha da fazla Hıristiyanlaşmış, kilise ise imtiyazlara ve ihsanlara boğularak zenginleşmiştir.

Anlaşılan o ki, kilise tarihinde kalıcı sonuçlar doğuran teolojik tartışmalar ve ayrılıklar bilhassa 4'üncü yüzyıldan itibaren aslında daha ziyade dünyevi ve politik amaçlar taşıyan büyük kilise merkezleri tarafından yaratılmış ve körüklenmiştir. Yani teoloji, kilise merkezleri arasındaki politik mücadelelerin tezahür alanı olmuştur. Denilebilir ki, tarih boyunca siyasete en fazla ve en şiddetli şekilde alet edilen dinlerden birisi ve belki birincisi Hıristiyanlıktır. Nitekim çok sonraki tarihlerde rasyonel düşünme yöntemlerini keşfeden toplumlarda "sekülerizm" veya "laiklik" gibi kavramların doğrudan Hıristiyanlığa veya kilise otoritesine karşı dünyevileşme hareketi olarak tarih sahnesine çıkması bu yüzden hiç de şaşırtıcı değildir.

2. İsa Mesih ve Dinî-Tarihî Misyonu

Matta İncili, İsa'nın Davut üzerinden İbrahim ve İshak'a kadar uzanan bir soya mensup olduğunu öne sürmüştür. Luka, O'nun İbrahim, İshak ve Davut üzerinden Âdem'e kadar uzanan bir soydan geldiğini düşünür. Luka'ya göre, yaşamı sırasında İsa'nın Yusuf'un oğlu olduğu şeklinde bazı görüşler de mevcuttu. Böylece, İsa'nın her halükarda Yahudi bir nesebe sahip olduğu söylenmiştir. Yuhanna İncili de İsa'yı bir Yahudi olarak gösterir. Buna karşın, Yuhanna İncili İsa'nın ilahî olduğu düşünülen yönünü önplana alarak söze başlamıştır. Yuhanna, başlangıçtan itibaren mevcut ve (aslında) Tanrı (ile birlikte var) olduğunu öne sürdüğü bir *Logos*'a (Söz) dikkat çekmiş ve Tanrı Sözü'nün insan (İsa Mesih) şeklinde dünyaya geldiğini ima etmiştir[182].

---

[181] Turhan Kaçar, "Roma İmparatorluğu'nda Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2: 1, 2002, ss. 1-18.

[182] Mt, 1: 1-17; Lk, 3: 23-38; Yuh, 1: 1-2, 14, 4: 9.

Matta ile Luka'ya göre, Nasıralı İsa Meryem adındaki bakire bir kadından; bir meleğin bu kadını müjdelemesi üzerine ya da bu kadının nişanlısı (veya kocası) Yusuf'a ifşa edilen bildirimin ardından mucizevî biçiminde babasız doğmuştu[183]. Her iki İncil de İsa'nın Celile'deki Beytüllahim'de dünyaya geldiğini söylemişlerdir[184]. Bununla birlikte, Markos İncili O'nun Nasıra şehrinden gelerek görevine başladığını söylerken[185], Yuhanna konuya ilişkin herhangi bir bildirimde bulunmamıştır.

Matta'ya göre, gökte gördükleri yıldızdan hareketle İsa'nın doğumunu anladıklarını söyleyen bazı yıldızbilimciler Yaruşalim'e (Kudüs) gelirler ve "Yahudilerin Kralı" tabir ettikleri çocuğu aramaya başlarlar. Ancak bu yaptıkları, hem bölgeyi yönetmekte olan Herodes adlı kral üzerinde, hem de Yaruşalim halkı arasında tedirginliğe sebep olur. Herodes, bunun üzerine, Yahudilerce beklenmekte olan Mesih'in nerede doğacağına dair bir araştırma yapar. Yıldızbilimciler ise bu sırada doğuda gördükleri yıldızı takip ederek İsa'yı bulurlar ve O'na tazimde bulunurlar. Fakat bir melek, Meryem'in nişanlısı Yusuf'a görünerek Herodes'in öldürtmek amacıyla çocuğu aratacağını bildirir ve Mısır'a kaçmalarının uygun olacağını söyler. Bunun üzerine Mısır'a kaçan aile, Herodes'in ölümüne dek orada kalır. Bu arada, Herodes'in Beytüllahim ve yöresinde bulunan iki yaşındaki ve daha küçük yaştaki tüm erkek çocukları öldürttüğü rivayet edilir[186]. Matta İncili'nin bu öykü vesilesiyle aktardığı bilgilerin, İsa'nın Yahudilerce beklenen kişi olduğuna ve O'nun "Yahudilerin Kralı" sıfatıyla hareket edeceğine yönelik sonraki bildirimlere hazırlık niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

İsa'nın yaşamının bu dönemi hakkında Luka İncili'nde de şöyle bir rivayet mevcuttur: İsa'nın doğumu bir melek aracılığıyla Beytüllahim yöresindeki bazı çobanlara bildirilir. Meleğin yönlendirmesiyle çocuğu bulan bu çobanlar, Tanrı'yı yüceltip överler. Sonra, ailesi tarafından Yaruşalim'e götürülen İsa, Yahudiler arasında adet olduğu üzere sekizinci günde sünnet edilerek Yahudi Şeriatı uyarınca ve ilk erkek çocuk olması sebebiyle Rabbe adanır. Nitekim o esnada Yaruşalim'de bulunan ve Mesih'in gelişini bekledikleri rivayet edilen Simon adında bir adam ile Anna isminde bir hanım İsa'yı bulurlar ve beklenen kişinin O olduğuna tanıklık ederler[187]. Böylece, Luka İncili'nin de İsa'yı Yahudiler

---

183 Mt, 1: 18-25; Lk, 1: 26-38.
184 Mt, 2: 1-12; Lk, 2: 4-7.
185 Mk, 1: 9.
186 Mt, 2: 1-18.
187 Lk, 2: 8-40.

tarafından beklenen birisi olarak takdim ettiği anlaşılmaktadır. Luka İncili'nde geçen bu rivayet, ayrıca, İsa'nın Yahudi Şeriat ve geleneklerine bağlı bir aile tarafından ve Yahudi bir müfredat altında yetiştirildiğine de işaret etmektedir.

İncillerin İsa'nın yaşamı hakkında bundan sonraki aşamada verdikleri en önemli bilgi, O'nun Yahya tarafından Şeria Irmağı'nda vaftiz edilmesidir. Vaftizci Yahya diye anılan bir münzevinin uzun süredir beklenmekte olan Mesih'in gelişini Yahudilere müjdelemekte olduğu, dört İncil metninde de karşımıza çıkan müşterek bildirimdir[188]. Matta ile Markos, İsa'nın Celile'den gelerek Yahya'nın eliyle vaftiz olduğunu söylemişlerdir[189]. Çünkü Matta, Mısır'da bulunduğunu evvelce söylediğimiz ailenin bir melek tarafından Herodes'in ölümünden haberdar edildiğini, Yusuf'un da bunun üzerine geri dönerek Nasıra'ya yerleştiğini öne sürmüştür[190]. Nitekim Luka'ya göre, İsa Nasıra'da büyümüştü. Fakat O, ailesinin her yıl Fısıh Bayramı[191] sırasında yaptığı Yaruşalim ziyaretlerinden birisinde ve henüz on iki yaşlarındayken bir ara kaybolmuştu. Rivayete göre ailesi endişeli bir arayışın sonrasında İsa'yı Tapınak'ta bulur. İsa zekâsı sayesinde Tapınak'taki din bilginleri ile diyalog kurmuştur. Aile buradan hep birlikte yeniden Nasıra'ya döner ve İsa da Nasıra'da büyür. Bu anlatıma göre, yazar tarafından açıkça söylenmemiş olsa da, muhtemelen Luka İncili de İsa'nın vaftiz olmaya Nasıra'dan geldiği kanaatindedir[192]. Sonuç olarak, yukarıdaki ifadelerden İsa'nın Yahudi geleneklerine bağlı bir aile tarafından ve Yahudi geleneklerine uygun şekilde yetiştirildiğine bir kez daha tanık oluyor ve O'nun daha çocuk iken Yahudi Şeriatı ile oldukça ilgili birisi olduğunu anlıyoruz.

Rivayete göre vaftiz olması İsa'nın yaşamında önemli bir kırılma noktası yaratır. Çünkü Yahya eliyle vaftiz edilmesinden sonra, Tanrı'nın Ruh'u güvercin gibi inerek İsa'nın üzerine konar. Sonra, gökten gelen bir ses, "Oğlum budur, O'ndan hoşnudum" der[193]. Anlaşıldığı kadarıyla, bu hadise ile birlikte Tanrı İsa'yı seçmiştir. Nitekim bundan sonra İsa'nın artık mesajını ve öğretilerini yaymaya başladığı söylenebilir.

---

[188] Mk, 3: 1-12; Mk, 1: 1-8; Lk, 1: 5-25; Yuh, 1: 6-8; 15-16.

[189] Mk, 3: 13; Mk, 1: 9.

[190] Mt, 2: 19-23.

[191] İsrailoğulları kavminin Mısır'dan çıkışını anan Yahudi Bayramı olup geleneksel takvimde Nisan'ın 15'inde kutlanır.

[192] Lk, 2: 41-52, 3: 21-22; İsa'nın vaftizi için ayrıca bk. Yuh, 1: 29-34 (İsa'nın nereden geldiği konusunda sessizdir).

[193] Mt, 3: 16-17; Mk, 1: 10-11; Lk, 3: 21-22; Yuh, 1: 29-34 (bu sonuncusu, hadiseyi Yahya'nın tanıklığı üzerinden anlatır).

İsa'nın bu esnada kendisine öğrenci ve yardımcı olmaları için on iki kişiden müteşekkil bir Yahudi topluluğu (havariler) seçtiğini görüyoruz. Rivayete göre, öğrencileriyle birlikte Yahudilerce iskân edilen bölgeleri dolaşmakta olan İsa, çeşitli köy ve kasabaları ziyaret eder; öğretilerini hem öğrencilerine hem de diğer Yahudilere anlatır ve açıklar. Bu sırada önemli mucizeler gösterir. O kadar ki, bu yüzden Yahudi kalabalıklar üzerinde büyük bir tesir yaratır; namı tüm bölgeye ve hatta pagan asıllı bazıları arasında bile yayılır. Sonrasında Yaruşalim'e giren İsa, burada geniş bir halk kitlesince ve tezahüratlar eşliğinde karşılanır. Yaruşalim'de de bir müddet halkın ıslahına uğraşır; özellikle Yahudi din bilginleriyle, onların Musa Şeriatı'nı bilerek yanlış yorumlamaları ve halkı aldatmaları gibi gerekçelerle şiddetli bir mücadeleye tutuşur. Bunun sonucu olarak, öğrencileri ile Fısıh Bayramı münasebetiyle yediği son akşam yemeğinin ardından tutuklanır[194]. Bu bağlamda, yaşayan İsa İsrailoğulları ile meşgul ve Yahudi Şeriatı'na ve geleneğine dair meselelerle iştigal eden birisidir. İsa'nın mesajını yaymaya başlamasından tutuklanmasına kadar ne kadar bir zaman geçtiği konusunda aktarılmış bilgi yoktur. Ancak genel kanaat, bu sürenin 1 ila 3 yıl kadar olduğu yönündedir.

İsa'nın tutuklanması dört İncil tarafından da Yahuda İskaryot adlı havarisinin ihaneti ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre, Yahudi başkâhinler ile halkın ileri gelenleri, kendilerine karşı açıkça mücadeleye kalkışan ve Yahudi halk üzerinde büyük şöhret kazanan İsa'yı hile ile tutuklayıp öldürmek amacıyla bir düzen tertip ederler. Yahuda İskaryot'a İsa'yı ele vermesi karşılığında para ödenir. İsa ile diğer öğrencileri ise akşam yemeğinin ardından Zeytin Dağı'na çıkmışlardır. İsa, burada bulunduğu bir sırada Yahuda'nın ihaneti sonucunda yakalanır ve tutuklanır.

Bundan sonraki rivayetler, İsa'nın Yahudi Yüksek Kurulu'nun önünde ve Yahudi yetkililerce sorgulandığını söyler. İsa, dört İncil'e göre sorgu sırasında "Tanrı'nın Oğlu", "Yahudilerin Kralı" ve beklenen "Mesih" olduğu yönünde bazı açıklamalarda bulunur. Bu sebeple O'na karşı bir anda büyük bir öfke seli yükselir. Gelenekçi Yahudiler O'nu yalancılıkla, sahte peygamberlikle ve Allah'a karşı iftirada bulunmakla suçlarlar. Yaşanan kargaşa esnasında tartaklanan İsa, sonrasında bölgeyi yönetmekte olan Roma Valisi Pontius Pilatus'un huzuruna çıkarılır. Yahudiler, Pilatus'tan İsa'nın katlini talep ederler. Pilatus ise buna taraftar değildir. Çünkü İsa'yı bizzat sorgulamış ve O'nun öldürülmesini gerektirecek herhangi bir suç bulamamıştır. Buna rağmen, Pilatus, Yahudi kalabalık

---

[194] Krş. Mt, 4: 12-26: 45; Mk, 1: 9-14: 41; Lk, 4: 14-22: 45; Yuh, 1: 35-17: 26.

arasında kargaşanın büyümesinden çekinir. Yahudilerin ısrarlı taleplerine bu yüzden boyun eğer ve çarmıha gerilmek üzere İsa'yı askerlerine teslim eder. Böylece, İsa Romalı askerler tarafından ve çarmıha gerilerek öldürülür[195]. Ölen İsa, İncillerin bir sonraki aşamadaki rivayetlerine göre üçüncü gün dirilir; öğrencilerine görünür, gökte ve yerde tüm yetkinin kendisine verildiğini söyler, öğretilerini yaymak üzere öğrencilerini bütün uluslara yollar ve nihayet göğe alınır[196].

Klasik dört İncil metnini kabataslak okuyarak, İsa'nın yaşamına dair bazı rivayetleri bu şekilde özetlemek mümkündür. Ancak İncillerin İsa'ya dair biyografiler olmadıklarını, İsa'nın yaşam öyküsünü anlatmak gibi bir amaçla yazılmadıklarını, İncil yazarlarının sadece İsa hakkında kendilerine ulaşan büyük olasılıkla çok yetersiz bazı rivayetleri naklettiklerini ve bunu da kendi teoloji görüşlerine uyan yorumlar ekleyerek yaptıklarını bir kez daha hatırlatalım.

Dört İncil'in vurgulu şekilde naklettikleri bir rivayete göre, Nasıralı İsa Yahudilerin bazısı tarafından uzun süredir beklenen Mesih'tir. Gerçi İnciller, "Mesihlik" kavramının ne manaya geldiğini tam olarak açıklamış değillerdir. Ancak bu ifadenin, hiç değilse İsa'ya iman eden Yahudiler tarafından, İsa'nın Yahudiliği olgusu bağlamında tanımlandığı söylenebilir. Çünkü İsa, İncil rivayetlerinde Yahudilere vaat edilmiş bir "kral", halkını günahlardan kurtaracak bir "lider" ve İsrail'i gütmesi beklenen bir "peygamber" olarak resmedilmiştir. Gerçekten, yaşamı sırasında İsa'ya iman eden Yahudilerin O'nun bu vasıfları haiz bir kimse olduğu kanaatini paylaştıkları görülür. Hatta bu nitelikleri taşıdığını İsa da kendi söylemlerinde bizzat dile getirmiştir[197].

Bu bağlamda, Yeni Ahit İncil metinlerinden İsa'nın peygamber olduğuna dair bir rivayet geleneği oldukça vurgulu biçimde yansımıştır. İsa'nın sözlerine ya da yaşamı sırasında O'na tanıklık eden Yahudilerin İsa'yı yorumlama biçimlerine baktığımızda, İsa'nın Tanrı tarafından seçilmiş bir "elçi" ve görevlendirilmiş bir "peygamber" olduğuna dair inancı gösteren birçok cümleye rastlarız. Örneğin, İsa'nın şöyle söylediği rivayet edilmiştir:

---

[195] Krş. Mt, 26: 3-27: 56; Mk, 14: 1-15: 41; Lk, 22: 1-26: 49; Yuh, 18: 1-19: 37 (Yukarıda söz konusu edilmeyen bazı detaylarda kimi farklılıklar da mevcuttur).

[196] Mt, 29: 1-20; Mk, 16: 1-20; Lk, 24: 1-53; Yuh, 20: 1-21: 25.

[197] Örneğin bk. Mt, 1: 21, 2: 1-2, 2: 6, 21: 5, 27: 11, 27: 37; Mr, 11: 9-10; Lk, 3: 15, 19: 38, 23: 3, 23: 35-37; Yuh, 1: 20-21 (Kendisinin beklenen peygamber olmadığını beyan edip İsa'ya işaret eden Yahya'nın ağzından), 1: 24-26 (Yahya'nın ağzından), 1: 45, 1: 49, 4: 19, 4: 25-26, 5: 46, 7: 41, 9: 22, 12: 12-15, 18: 33-37, 19: 19.

(Havarilerine hitaben) sizi kabul eden beni kabul etmiş olur. Beni kabul eden de beni göndereni kabul etmiş olur. Bir peygamberi peygamber olduğu için kabul eden, peygambere yaraşan bir ödül alacaktır[198].

Kendisine iman etmeyen ve O'nunla mücadeleye kalkışan Yahudilere karşı İsa'nın şu sözlerle sitem ettiği rivayet edilmiştir:

Bir peygamber, kendi memleketinden ve evinden başka yerde hor görülmez[199].

Ama şimdi beni, Tanrı'dan işittiği gerçeği sizlere bildireni öldürmek istiyorsunuz[200].

İncil metinlerinin arkasında bulunan çok baskın rivayet gelenekleri, İsa'nın Musa Şeriatı ile Tevrat hakkındaki derin bilgisine tanıklık etmişlerdir[201]. Zaten O'na "öğretmen", "muallim", "üstat" veya "rabbi" gibi tabirler kullanılarak hitap edilmesi temelde bu durumun bir sonucudur. Aynı bağlamda, İsa Tevrat'ın hükümlerine ve peygamberlerine iman halindedir[202]. O kadar ki, İsa, Musa'nın Şeriatı'nı tüm Yahudileri şaşırtacak bir yetkinlikle açıklayıp yorumlamış ve kesin bir dille onaylamıştır. Matta İncili'nin herkesçe bilinen şu meşhur pasajı, İsa'nın Musa Şeriatı'na dair düşünce ve görüşlerini içermektedir:

Kutsal Yasa'yı (Musa Şeriatı'nı) ve (Tevrat'ta ismi geçen) peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim. Size doğrusunu söyleyeyim, yer ve gök ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden, Kutsal Yasa'dan ufacık bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacak. Bu nedenle, (Musa vasıtasıyla bildirilen Kutsal Şeriat'ta geçen) bu buyrukların en küçüğünden birini kim çiğner ve başkalarına öyle öğretirse, Göklerin Egemenliği'nde en küçük sayılacak. Ama bu buyrukları kim yerine getirir ve başkalarına öğretirse, Göklerin Egemenliği'nde büyük sayılacak[203].

İsa, başka bir örnekte, kendisine Musa'nın yazıları hakkında sorular yöneltenve Saddukîlik mezhebine mensubiyetlerine işaret edilen bazı Yahudilere şöyle söyleyerek açıklama yapmıştır:

---

198 Mt, 10: 40-41.
199 Mt, 13: 57; Mr, 6: 4; Lk, 4: 24; Yuh, 4: 44.
200 Yuh, 8: 40.
201 Konuya ilişkin onlarca delil arasından örneğin bk. Yuh, 7: 15, 8: 17.
202 Mt, 4: 10, 7: 12, 22:34-40, 23: 1-3, 23: 23; Mk, 12: 28-33; Lk, 4: 4, 4: 8-12; Yuh, 7: 19, 7: 38.
203 Mt, 5: 17-20, 7: 12, 19: 17-20.

Siz Kutsal Yazıları (Tevrat'ı) ve Tanrı'nın gücünü bilmediğiniz için yanılıyorsunuz[204].

Bununla birlikte, İsa'nın bazı durumlarda Musa Şeriatı ve yerleşik Yahudi adetleri hakkında gelenekçi Yahudiler ile ters düşen ve onlar tarafından şüpheyle karşılanan bazı açıklamalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, İsa önemli bir Yahudi ritüeli olan Şabat'ı reddetmemiş, fakat bu ritüelin çağdaş Yahudi âlimlerce yanlış yorumlandığını öne sürmüştür[205]. Örneğin, İsa günahkâr oldukları kabul edilen bazı kimselerle aynı sofrayı paylaşmış, bu yüzden Yahudi önderlerce eleştirilen ve geleneğe ters düştüğü anlaşılan bir davranış biçimi sergilemiştir[206]. Örneğin, İsa zani bir kadının taşlanarak öldürülmesi cezasına karşı olduğunu ima etmiştir[207]. İsa, ayrıca, Yaruşalim'deki Kutsal Tapınak'ın çağdaş Yahudiler tarafından bir ibadethane olmaktan çıkarıldığı ve dünyevî bir ticaret mekânına dönüştürüldüğü iddiası gibi, doğrudan gelenekçi Yahudi önderleri itham eden bir takım kanaatlerini de dile getirmiştir[208]. Bu bağlamda, İsa'nın gerek Musa Şeriatı gerek yerleşik gelenekler konusunda Yahudilerin bazı açılardan yanlış yorumlara sahip oldukları gibi bir düşünce taşıdığı hissedilmektedir. Gerçekten, dört İncil metinlerinde mevcut bir rivayet geleneğine göre, İsa bilhassa Musa Şeriatı'nın Yahudi din adamları sınıfının elinde ve onların çıkarlarına göre adeta bir oyuncağa dönüştürüldüğü, bunun sonucunda şekilci bir dini anlayışın çok daha büyük önem taşıyan içeriğe tercih edildiği şeklinde bir görüşün sahibidir. Bu takdirde, Yeni Ahit İncil metinlerinde mevcut çok güçlü bir rivayet geleneği, yaşayan İsa'nın Musa Şeriatı'nı ortadan kaldırmak gibi bir amaca yönelmediğini, daha ziyade Musa Şeriatı'nı orijinal ve saf olduğunu düşündüğü ilk şekline avdet ettirmeyi ve bu Şeriatı bizzat Musa'nın yorumladığı biçimde yorumlamayı ülkü edindiğini söylemektedir[209]:

Bundan sonra İsa halka ve öğrencilerine şöyle seslendi: "Din bilginleri ve Ferisiler, Musa'nın kürsüsünde otururlar. Bu nedenle size söylediklerinin tümünü yapın ve yerine getirin, ama onların yaptıklarını yapmayın. Çünkü söyledikleri şeyleri kendileri yapmazlar"[210].

Dört İncil metni, erken tarihlerden bugüne yansıttıkları çok güçlü bir rivayet geleneği vasıtasıyla, Nasıralı İsa'nın evrensel nitelikli herhangi bir hedef

[204] Mt, 22: 29; Mk, 12: 24.
[205] Mt, 12: 1-13; Mk, 2: 23-3: 3-5; Lk, 6: 1-11; Yuh, 5: 8-18, 7: 21-24, 9: 14-15.
[206] Mt, 9: 10-13; Mk, 2: 15-17; Lk, 5: 29-32.
[207] Yuh, 8: 1-11.
[208] Mt, 21: 13; Mk, 11: 17; Lk, 19: 46; Yuh, 2: 16.
[209] Mt, 5: 21-5: 42, 15: 1-9, 19: 7-11.
[210] Mt, 23: 1-3.

gütmediğini ve bütün insanlık âlemiyle ilgili herhangi bir tasavvur geliştirmediğini belirtmişlerdir. Gerçi bu olguyu destekleyen başka bir takım haricî deliller üzerinde durmak da mümkündür. Örneğin, İsa'nın yaşamı sırasında Roma ya da İran hükümdarlarıyla mücadeleye teşebbüs ettiğine ya da Anadolu, Avrupa ya da İran gibi sahalarda görüşlerini yaymaya çalıştığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan, İsa'nın pagan dünyasından tepki aldığı ya da yaşarken Akdeniz Havzası'nda tanındığı çıkarımında bulunulabilecek hiçbir delil de yoktur. Aksine, İsa'nın yaşamı esnasında sadece Yahudi coğrafyasını ve İsrailoğulları'nı ıslaha niyetlendiği bizzat "kanonik" bildirimlerin dayandığı bazı rivayet geleneklerinden yeterince anlaşılmaktadır. Şu iki meşhur cümleyi hatırlatalım:

(İsa:) Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim[211].

(İsa:) Her zaman bütün Yahudiler'in toplandıkları havralarda ve tapınakta öğrettim[212].

Böylece, Yeni Ahit İncil metinleri; İsa'nın Mesihliğine, beşerîliğine, peygamberliğine, Şeriat konusundaki uzmanlığına, Musa Şeriatı'nı onayladığına, nispeten reformist bir kişilik yansıttığına, yalnız İsrailoğulları'nın ıslahına uğraştığına ve bir ölçüde gelenekçi Yahudiler ile mücadele ettiğine tanıklık yapmışlardır, denilebilir. Buna karşın, aynı İncil metinleri daha küçük ölçekte de olsa bütün bu kabulleri tekzip edecek mahiyette başka bazı rivayetler de zikretmişlerdir. Örneğin, aynı İncilleri okuyan birisi İsa'nın "ilah" olduğuna, insanlığın "kurtarıcısı" sıfatı taşıdığına, Musa Şeriatı'nı kaldırdığına/kaldıracağına veya O'nun Mesihliğinin sadece Yahudilik bağlamında değerlendirilemeyeceğine dair bazı kanıtlar da bulabilir. Ancak meselenin bu yönü, sebepleri ve sonuçları bağlamında başlı başına ayrı bir tartışma konusu olup tarafımızca başka bazı detaylı çalışmalarda ele alınacaktır.

3. Havari Cemaati, Tarsoslu Paulos ve Yeni Misyonun Bölgede Yayılışı

Yeni Ahit İncilleri, Nasıralı İsa'nın Yahuda İskaryot adlı havarisinin ihaneti neticesinde tutuklandığını, fanatik bazı Yahudilerin ısrarlı talepleri yüzünden Roma valisi Pontius Pilatus'un emriyle çarmıha gerilerek öldürüldüğünü, bunun ardından dirildiğini, sonra öğrencilerine göründüğünü, onları "öteki uluslara" gönderdiğini ve ardından göğe çıktığını öne sürmüşlerdi.

---

[211] Mt, 15: 24; Ayrıca bk. Mt, 10: 17, 10: 23; Mk, 1: 38; Yuh, 1: 11, 1: 31, 1: 45, 4: 22.
[212] Yuh, 18: 20

Bu aşamadan itibaren öykünün devamı Yeni Ahit külliyatında İnciller'in hemen ardından başlayan Elçilerin İşleri kitabının konusudur. Bu kitabın, adına atfedilen İncil'in devamı mahiyetinde Luka tarafından yazıldığı düşünülür.

İşler kitabına göre, Yahuda İskaryot istisnasıyla İsa'nın havarileri ölen ve dirilen İsa'dan aldıkları direktiflerin ardından Yaruşalim'e dönerler ve İsa'nın annesi Meryem, diğer bazı kadınlar ve İsa'nın kardeşleriyle birlikte kendilerini ibadete verirler[213] (1: 12-15). O sırada, İsa'nın çekirdek cemaati en az yüz yirmi kişiden oluşmaktadır. Çünkü İsa'nın baş havarisi Petros, İsa'ya ihanet ettiği varsayılan Yahuda'nın akıbeti hakkında "yüz yirmi kardeşten oluşan bir topluluğa" hitaben söylevde bulunmuştu (1: 15-16). Rivayete göre, bu söylevin ardından havariler Yahuda İskaryot'un yerine Mattita'yı on ikinci havari olarak seçmişlerdi (1: 23-26).

Sonra, "bütün imanlıların bir arada bulundukları" Pentekost Günü[214] büyük bir mucize gerçekleşir ve Kutsal Ruh bütün imanlıların üzerine iner. Böylece, "imanlıların hepsi" başka dillerle konuşma yetisi kazanırlar. Yaruşalim'de bulunan ve bu mucizeye tanıklık eden farklı bölge ve kültürlerden pek çok insan, "Celileli" bu topluluğun mucizevî şekilde başka dillerde konuşmaya başladıklarını görürler (2: 1-12). Bu sırada onbir havariyle birlikte öne çıkan Petros, insanlara ve hatta Yaruşalim'de bulunan herkese hitaben yüksek sesle bir konuşma yapar.

Petros'un bu konuşması önemli mesajlar içermiştir. O, Yahudi Kitab-ı Mukaddes'ine yaptığı apokaliptik karakterli bir atfın ardından olağanüstü bir dönem yaşanmakta olduğuna işaret eder. Nitekim Kutsal Ruh'un inmesi ve İsa topluluğunun bütün dilleri konuşmaya başlaması bu durumu kanıtlamaktadır. Petros, içinde bulundukları bu dönemde birçok kişinin peygamberlikte bulunacağını ve görümler ile düşler göreceğini öne sürer (2: 14-21). Sonra Nasıralı İsa'dan bahsetmeye başlayan Petros, dinlemekte olan Yahudileri İsa'yı öldürdükleri gerekçesiyle itham eder. Petros'a göre, İsa'yı dirilten Tanrı O'nu ölümün

---

[213] Bu başlık altında parantezle gösterilen atıfların tümü Elçilerin İşleri kitabına yapılmıştır.

[214] Yun. πεντηκοστή [ἡμέρα] *pentēkostē [hēmera]* "ellinci [gün]". Paskalya Pazarı dâhil ondan sonraki ellinci güne denk gelen Pazar. Yeni Ahit'te Elçiler 2: 1–31'e göre elçiler ve İsa Mesih'in başka taraftarlarının üzerine Kutsal Ruh'un inişi dramatik bir şekilde anlatılır. Aslında Luka 22: 12–13'te Kutsal Ruh, elçilerin Yahudi bayramlarından Şavuot'u ("Haftalar Bayramı") kutlamak için bir araya geldikleri sırada onların üzerine indiği de anlatıldığı için, "Pentekost" sonraki metinlerde hem Yeni Ahit'teki bu olaya hem de Eski Ahit'teki Şavuot'a atfen kullanılmış olabilir. Bk. K. Akalın-Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük bölümü.

tutsaklığından kurtarmıştır. İsa bir Mesih'tir; günahların affedilmesi ve Kutsal Ruh'un armağanlarından yararlanılabilmesi için tövbe etmek ve İsa Mesih aracılığıyla vaftiz olmak zaruridir (2: 38-40). Rivayete göre Petros'un konuşması o denli etkilidir ki, o gün üç bin kişi topluluğa katılmaya karar verir (2: 41).

Elçilerin İşleri kitabında İsa cemaatinin erken dönemde tam bir birlik içinde bulunduğu söylenmiştir. Bu bağlamda, maddi değeri olan her şey toplulukça müşterek kullanılmakta ve her gün Tapınak'ta toplanılıp ibadet edilmektedir (2: 43-47). Rivayete göre, İsa'nın önde gelen havarilerinden Petros ile Yuhanna, sakat bir dilenciyi sıhhatine kavuşturmak kabilinden mucizeler göstermeye başlamışlardır (3: 1-10). Petros bu mucizeye şaşıran halka hitaben ikinci bir söylevde bulunur ve günahların bağışlanması için Tanrı'ya dönülüp tövbe edilmesini ister. Mesih'in yeniden dünyaya döneceğini dile getiren Petros, bu iddiasına Yahudi Kitab-ı Mukaddes'inden bazı deliller getirmeye çalışır. Petros, "atalarıyla yapılan anlaşmanın mirasçıları" olduklarını dinleyenlere hatırlatır ve İbrahim'in soyu aracılığıyla yeryüzündeki bütün halkların kutsanacağının evvelce söylendiğini vurgular (3: 11-26).

Petros'un İsa'yı örnek göstererek ölülerin dirileceğine dair söylemi kısa süre sonra "kâhinleri, tapınak koruyucularının komutanını ve Saddukîleri" rahatsız etmeye başlar[215]. Hatta "imanlıların beş bin" kadar oldukları o günlerde, tutuklanan Petros ile Yuhanna bir gece hapiste tutulurlar. Ertesi gün Yahudilerin ileri gelenleri hangi güçle ve kimin adına mucize yaptıkları konusunda onları sorgularlar. Petros cevabında Nasıralı İsa'ya işaret eder. Onlara, başka hiç kimsede kurtuluş olmadığını ve İsa'nın adından başka insanları kurtarabilecek bir şey bulunmadığını söyler. Sorgulamayı yapan kurul ise Petros ile Yuhanna'yı uyarmayı şimdilik yeterli görür (4: 1-21).

Sonra, yaptıkları bir duanın ardından arkadaşlarıyla birlikte Petros ile Yuhanna bir kez daha Kutsal Ruh'la dolarlar. Elçilerin İşleri kitabı, İsa cemaatini bu sırada yeniden tasvir eder. Buna göre, "inananlar topluluğu her şeylerini ortak kabul etmekte, ev ve topraklarını satmakta ve bedelini elçilerin buyruğuna vermektedir." Hatta Kıbrıs doğumlu bir Levili olan Barnabas da sahip olduğu bir tarlayı satar ve parasını getirip elçilerin buyruğuna verir (4: 23-37).

Elçiler ise mucizeler göstermeyi sürdürürler. İnsanlar, yaşamı sırasında Nasıralı İsa'ya getirdikleri gibi, şimdi de iyileşme umuduyla hastalarını Petros'a ge-

---

[215] Saddukîlik mezhebi mensuplarının diriliş olgusu ile öteki dünya inancını kabul etmedikleri ve aksi yönde düşünen diğer Yahudi mezhepleriyle bu konu üzerinden şiddetli bir anlaşmazlık içinde bulundukları anlaşılmaktadır.

tirirler ve şifa bulurlar. Bu sayede İsa topluluğuna katılanların sayısı daha da artar. Öte yandan elçilere yapılan baskılar da şiddetini yükseltmektedir. Bu sırada tutuklanan elçiler, bir melek tarafından zindandan kurtarılırlar (5: 12-21). Onları yargılamak amacıyla toplanan Yüksek Kurul'un üyeleri ise hapiste sandıkları elçileri Tapınak'ta öğretirken bulurlar. Görevliler tarafından kurulun huzuruna getirilen elçiler, İsa'nın adını kullanarak faaliyette bulundukları suçlamasıyla bir kez daha karşılaşırlar. Petros söz alır ve Tanrı'nın İsa'yı dirilttiğini söyler. Ona göre Tanrı İsa'yı önder ve kurtarıcı olarak göğe yükseltmiştir. Kurul üyeleri Petros'un sözlerine çok öfkelenirler. Rivayete göre, Ferisilik mezhebinden Gamaliel adında bir Yahudi, elçileri onların öfkesinden korur. Gamaliel, havarilerce sürdürülen "Mesihlik" davasının zamana bırakılmasını kurul üyelerine tavsiye eder. Çünkü bu hareket insan işiyse kendiliğinden yok olup gitmeye mahkûmdur. Buna karşın, havarilerin davası şayet Tanrı'nın işiyse İsa cemaatini yok etmek zaten mümkün olmayacaktır. Kurul üyeleri Gamaliel'in bu öğüdünü makul bulurlar; kamçılatıp İsa'dan söz etmemelerini buyurduktan sonra elçileri bir kez daha serbest bırakırlar (5: 25-41).

Topluluğun sayıca daha da arttığı bir sonraki aşamada, cemaat içinde bir anlaşmazlık yaşandığı olgusu yansır. Rivayete göre İbranice konuşan Yahudiler ile Yunanca konuşan Yahudiler ihtilafın taraflarıdır. Yunanca konuşan Yahudiler, günlük yardım dağıtımında kendi dullarına gereken ilginin gösterilmediğini ileri sürerek İbranice konuşan Yahudiler'den yakınmaya başlarlar. Gerginlik araya giren havarilerce önlenir. Havariler yedi saygın kişinin seçilmesini ve yardım dağıtımı işinin bunlara tevdi edilmesini önerirler. Böylece, Stefanos başta olmak üzere topluluk içinden seçilen yedi kişilik heyet elçilerin onayıyla görevine başlar (6: 1-7).

Kısa süre sonra topluluk ilk şehidini verir. "Tanrı'ya ve Musa'ya karşı küfür dolu sözler söylemekle" suçlanan Stefanos, Yüksek Kurul'un önünde uzun bir savunma yaptıktan sonra galeyana gelen Yahudi kalabalık tarafından taşlanarak öldürülür. Hiddet dolu bu kalabalığa Saul adlı bir genç kışkırtıcılık yapmıştır (6: 8-7: 60). Rivayete göre, o günden itibaren İsa topluluğuna karşı korkunç bir baskı dönemi başlar. Elçilerin haricindeki bütün cemaat Yahudiye ve Samiriye'ye dağılır. İsa'nın cemaatine karşı sürdürülen bu şiddetli kovuşturma hareketinin öncülerinden biri de Saul'dur (8: 1-3). Topluluk üyeleri ise kaçıp gittikleri yerlerde Mesih'in adını duyururken mucizeler göstermeyi sürdürürler.

Hıristiyanlık tarihindeki en önemli kırılma noktası bu sırada yaşanır. "Rab'bin öğrencilerine karşı hala tehdit ve ölüm soluyan Saul, Başkâhine gide-

rek Şam'daki havralara verilmek üzere mektuplar yazmasını ister". Amacı, Şam'da İsa'nın yolunda yürüyen kadın-erkek kimi bulsa tutuklayıp Yaruşalim'e getirmektir (9: 1-2).

Rivayete göre, Şam'a yaklaştığı sırada gökten gelen bir ışık Saul'un çevresini aydınlatır. Yere yığılan Saul, bir sesin kendisine hitap ettiğini duyar. Bu ses Nasıralı İsa'ya aittir. İsa, Saul'den Şam'a girmesini ister; ne yapması gerektiği daha sonra ona bildirilecektir (9: 3-5).

Geçici bir körlük yaşayan Saul, yanında bulunanlar tarafından Şam'a götürülür. Bu esnada Şam'da bulunan ve kendisine vahyolan bir görüm vesilesiyle Saul adlı birisinin artık İsa'nın adını öteki uluslara, krallara ve İsrailoğulları'na bildirmek üzere seçilmiş bir havari olduğunu öğrenen Hananya, Saul'u bulur ve onu evinde konuk eder. Hananya, kendisince müşahede edilen görümü Saul'e anlatır ve Saul'un "seçilmiş bir elçi" olduğunu ona söyler. Sonra, Saul'un gözleri açılır; kalkar ve vaftiz olur (9: 7-17). Böylece Paulos adını alan Saul, Hıristiyanlık tarihinin ve dininin habercisi olan faaliyetlerine başlar.

İsa'nın "Tanrı Oğlu" ve "Mesih" olduğunu ilkin Şam'daki havralarda ilan eden Paulos, buradan Yaruşalim'e döner ve oldukça sancılı olduğu izlenimi veren bir sürecin ardından Barnabas'ın yardımıyla elçilere (havarilere) katılır. Rivayete göre cemaatin sayıca daha da arttığı o günlerde, Yunanca konuşan Yahudilerle olan kimi tartışmaları yüzünden havariler Paulos'u Tarsus'a yollarlar. Öbür yanda, Petros mucizeler göstermeyi sürdürmektedir (9: 1-43). Bu sırada ilginç bir hadise olur. Kendisine vahyolan bir görümde, Yahudilerce yenilmesi haram sayılan her türden dört ayaklı hayvanları, sürüngenleri ve kuşları yiyebileceği Petros'a söylenir. Petros, (Yahudi geleneği uyarınca) "bayağı ya da murdar hiçbir şeyi yemeyeceğini" söylemesine rağmen görümdeki ses ısrarcı davranır. Hemen ardından, Kornelios adındaki bir yüzbaşının evine çağrılan Petros, burada toplanmış *gentiles* (Yahudi olmayanlar) kitleye hitaben bir konuşma yapar. Petros, "bir Yahudi'nin başka ulustan biriyle ilişki kurmasının, onu ziyaret etmesinin töremize aykırı olduğunu bilirsiniz" der. Ancak Tanrı, Petros'a hiç kimseye bayağı ya da murdar dememeyi öğretmiştir. Böylece bir önceki sahnede kendisine ilham edilen görümün meali Petros tarafından Yahudiler ile *gentiles* arasında aslında bir fark bulunmadığı şeklinde yorumlanmış olur. Petros, Tanrı'nın insanlar arasında ayırım yapmadığına kani olmuştur. Tanrı doğru kişileri ulusuna bakmadan kabul etmektedir. Ayrıca İsa'ya inanan herkesin günahları İsa'nın adıyla bağışlanacaktır. Kısacası, Yahudiler ile Yahudi olmayanlar (*gentiles*) arasında bulunan ve Yahudiler için kesin şekilde belirleyici değer ta-

şıyan ayırım, bizzat İsa'nın başhavarisi tarafından ve müşterek İsa paydasında buluşulmak kaydıyla ortadan kaldırılmış olur.

Bu sırada Petros'un ne denli haklı olduğuna işaret eden bir mucize daha yaşanır ve Kornelios'un evinde bulunanların üzerine, hem de *gentiles* olmalarına rağmen, Kutsal Ruh iner. Petros gibi diğer Yahudiler de Kutsal Ruh'un armağanının öteki uluslara dökülmesine şaşırırlar. Anlarlar ki, *gentiles* de Yahudi olan kendileri gibi Kutsal Ruh'u alabilmektedir ve onların da vaftiz edilmelerine engel hiçbir şey yoktur. Petros gerçeğin böyle olduğuna o denli ikna olmuştur ki, *gentiles* ile ilişki kurduğu gerekçesiyle kendisini eleştiren havari kardeşlerine önce kendisine ifşa olan görümü, ardından Kornelios'un evinde yaşadığı tecrübeleri anlatır. Bunun üzerine, Nasıralı İsa'nın Yaruşalim'de bulunan çekirdek cemaati de tövbe ederek yaşama kavuşma fırsatının İsa Mesih aracılığıyla öteki uluslara da verildiğine kanaat getirir (10: 1-11: 18). Diğer bir söyleyişle, Yahudilerle Yahudi olmayanları ayıran perde artık kalkmıştır. İlahî Kudret ve vahiy aldıkları görümler, havari topluluğuna bu "gerçeği" kanıtlamıştır.

İşler kitabına göre, Tanrı'nın sözü bu sıralarda hala sadece Yahudilere duyurulmaktadır. Ancak Antiokheia'da (Antakya) Yunan ulusundan bazıları Müjde'yi kabul edip Rab'be dönerler. Yaruşalim topluluğu durumu soruşturmak üzere Saul (Paulos) ile Barnabas'ı oraya gönderir. Bu ikisi bir yıl boyunca oradaki kitleyi eğitirler. Öğrencilere ilk kez Antiokheia'da "Mesihçiler" ("Hıristiyanlar") adı verilir (11: 19-26).

Bundan sonra, Ruh tarafından Barnabas'la Paulos'a misyonerlik görevi yüklenir. Kıbrıs ve Anadolu'ya yapılan ilk ziyaretler, Barnabas ve Paulos'un Antiokheia'ya dönmeleriyle birlikte sonlanır. Ancak bu esnada, Yahudiye'den gelen bazı İsa cemaati mensuplarıyla Antiokheia'daki topluluk üyeleri arasında "sünnet olma meselesi" yüzünden anlaşmazlık baş gösterir. Çünkü Yahudi kökenliler, kurtuluşa erişebilmek istiyorlarsa *gentiles* kökenlilerin de sünnet olmasını zorunlu koşmuşlardır. Antiokheia topluluğunu destekleyen Paulos ile Barnabas, söz konusu problemi çözebilmek umuduyla Yaruşalim'de bulunan topluluk önderlerine giderler. Burada bir toplantı (konsil) yapılır ve *gentiles* kökenli olup İsa'ya iman edenlerin Musa Şeriatı'na uyup uymayacakları meselesi tartışılır. Hıristiyanlık geleneğinin "Havariler Konsili" dediği bu toplantıda, Antiokheia topluluğuna Paulos ile Barnabas, Yaruşalim cemaatine ise İsa'nın kardeşi (olduğu söylenen) Yakup ile Petros sözcülük yaparlar. Sonuçta, öteki uluslardan Tanrı'ya dönenlere güçlük çıkarılmaması gerektiği kanaati ağır basar. Ancak yine de putlara sunulup murdar hale gelen etlerden, fuhuştan, boğularak öldürülen

hayvanların etinden ve kandan sakınılması hususları *gentiles* için zaruri ve yeterli kurallar olarak belirlenir (13: 1-15: 35).

Kısa bir süre sonra Paulos ile Barnabas arasında bir ihtilaf yaşanır ve bu ikisinin yolları ayrılır. Luka'ya göre, anlaşmazlığın sebebi birlikte çıkmayı planladıkları yeni bir misyonerlik seyahatine Markos denilen Yuhanna'yı götürüp götürmeyecekleri meselesine ilişkindir. İpler kopar; Barnabas Kıbrıs'a giderken Paulos Suriye ve Kilikia bölgelerine doğru yol alır (15: 36-41). Anadolu üzerinden Makedonya'ya kadar giden Paulos, Thessalonike (Selanik), Korinthos (Korint) ve Athenai (Atina) başta olmak üzere birçok kente uğrar. Sonra deniz yoluyla Yaruşalim üzerinden Antiokheia'ya geri döner (16: 1-18: 22).

Paulos, bundan sonra Ephesos (Efes) ziyaretiyle birlikte üçüncü büyük misyonerlik seyahatine başlar. Makedonya ve Yunanistan'a kadar uzanan bu geniş çaplı seyahatin ardından Yaruşalim'e döner. Ancak burada İsa topluluğunun önderleri tarafından Musa Şeriatı'na karşı söylemlerde bulunduğu gerekçesiyle suçlanır. Paulos, yaşanan bir takım hadiselerin ardından linç edilmekten son anda bir Roma taburunca kurtarılır (19: 1-21: 35). Tutuklanan Paulos, önce Romalı komutanın müsaadesiyle Yahudi kalabalığın önünde, ardından Yüksek Kurul'un huzurunda ve nihayet Roma valisi Feliks'in karşısında kendisini savunur (21: 37-24: 27). Paulos, rivayete göre, bütün bu zor süreç boyunca bir yandan Roma vatandaşı[216] olmasının avantajlarını kullanırken bir yandan da Rab ve Ruh tarafından desteklenir. Kral Agrippa ile yaptığı görüşmede davasını Caesar'a iletmek istediğini beyan eden Paulos, deniz yoluyla Roma'da bulunan imparatora gönderilir. Kendi kiraladığı bir evde iki yıl kalır ve Mesih'le ilgili gerçekleri anlatmayı sürdürür (25: 13-28: 31).

4. Paulos Teolojisi ve Cemaat Arasında Bölünme Süreci

Yeni Ahit'te yer alan Elçilerin İşleri kitabı, yaşayan İsa'ya hizmet eden O'nun "gerçek" havarileriyle "dirilen" İsa tarafından seçildiğini öne süren Tarsoslu Paulos'u, aynı ülkü uğruna birlikte mücadele eden kimseler olarak sunmuştur. Bu amaçla bu kitapta Petros başta olmak üzere İsa'nın "gerçek" havarilerine

---

[216] Roma vatandaşlığı Roma Hukuku'na özgü bir imtiyazdır ve hak sahibine mahkemeye çıkarılmadan cezalandırılamama ayrıcalığı sağlar. Bu hususta bk. Paul Kochaker, *Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Özel Hatları*, Elden Geçiren: Kudret Ayiter, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları 414, Ankara 1977, ss. 80-82; Halide Gökçe Türkoğlu, "Roma Hukuku'nda *Humanitas* ile *Maiestas Populi Romani* Arasındaki Bağlantı", *TBB Dergisi*, 96, 2011, ss. 230-268.

henüz Paulos tarih sahnesine sürülmeden önce Paulosçu teoloji birçok defa vaaz ettirilmiş, yine havarilerin bazı söylemleri üzerinden Paulos'un bir "havari" olarak tartışmalı konumu şüpheden arındırılmaya çalışılmış ve "gerçek" havarileri gölge birer figüre dönüştüren yaklaşımlarla Paulos, İsa'nın ve Hıristiyanlığın en büyük şampiyonu olarak takdim edilmiştir. Şunu bilmek gerekir: Elçilerin İşleri kitabı tam da bu amaçlarla yazılmıştır. Zira bu çalışma, muhtemelen Paulos'un öğrencisi Luka tarafından, Paulos ile havariler arasındaki derin görüş ayrılıklarını ve yaşanan anlaşmazlıkları gizlemek maksadıyla kaleme alınmıştı[217]. Buna karşın gerçekte Paulos'un henüz ilk andan itibaren tamamıyla kendi bağımsız yoluna gittiği ve İsa'nın gerçek havarileriyle ilişki kurmaktan kasten ve özellikle kaçındığı belirtilmektedir[218]. Ancak Luka'nın bütün bu maksatlı anlatımlarına rağmen söz konusu kitaptan İsa'nın havari cemaatinin İsa'dan sonraki inanç prensipleri hakkında önemli bazı çıkarımlar yapmak mümkündür.

İsa'dan sonra Yaruşalim şehri havariler için gerçek bir merkezdir (*İşler*, 1: 12). Havarilerin önderliğindeki cemaat, tam bir birlik içinde Tevrat'ın onlara tanıttığı Tanrı'ya ibadet etmektedir (1: 14). Bu cemaat, maddi servetten hoşlanmamakta; mallarını ve mülklerini satarak herkese ihtiyacı oranında dağıtmaktadır (2: 45). Havari topluluğu, bugün adına "kilise" denilen hiyerarşik bir din kurumundan haberdar değildir (5: 12). Çünkü onlar, düzenli olarak Havra'ya gitmeyi ve burada toplanmayı sürdürmüşlerdir (2: 46-47). Musa tarafından vaktiyle bildirilen Şeriat, öğretmenleri İsa tarafından onaylandığı için havari cema-

---

[217] Elçilerin İşleri kitabı "Havarilerin" veya "Elçilerin" işleri olmaktan ziyade aslında "Paulos'un İşleri" olarak nitelendirilmelidir. Gerd Lüdemann (*Heretics: The Other Side of Early Christianity*, Stuttgart 1995, İngilizce trc. John Bowden, Kentucky 1996, s. 62), Elçilerin İşleri kitabını 1'inci yüzyıl sonundaki teolojik tartışmalara karışmış bir teologun olanları harmanlaması, anlatması veya sessizce geçiştirmesi şeklinde tanımlamaktadır. Craig L. Blomberg (*From Pentecost to Patmos: An Introduction to Acts Through Revelation*, B & H Publishing: Nashville 2006, s. 9), Elçilerin İşleri kitabına "Petros ve Paulos'un İşleri" ya da "Kutsal Ruh'un İşleri" isimlerinin verilmesini daha makul bulmaktadır. Ferdinand Christian Baur (*Paul the Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and His Doctrine: A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*, İngilizce trc. Edward Zeller, Edinburgh 1876, s. 5), Elçilerin İşleri kitabında havari cemaatinin suçlamalarına karşı Paulos'un davranış ve itibarını koruma amacının hâkim olduğunu söylemektedir. Hyam Maccoby (*Paul and the Invention of Christianity*, s. 4), Elçilerin İşleri kitabının yazılış amacını erken kilisede Paulos ile orijinal havariler arasında aslında hiçbir zaman mevcut olmayan birliği vurgulamak ve propaganda etmek şeklinde açıklamaktadır.

[218] F. C. Baur, *The Church History of the First Three Centuries*, C. 1, s. 48.

ati açısından geçerliliğini korumaktadır (21: 21; 21: 24; 10: 14; 15: 1). Havarilerce yönetilen İsa cemaati, kendisini Yahudi karakterinden ayırmış ya da soyutlamış olmadığı gibi böyle bir hedef de gütmemiştir. Hatta onlar, İsa'dan yıllar sonra bile Yahudilik bünyesinde mütalaa edildiği açıkça anlaşılan ve "Nasranîler" diye anılan bir tarikatın ya da cemaatin üyeleri sayılmışlardır (24: 5)[219]. Kısacası, İsa'nın havarileri ve akrabaları ile havariler tarafından yönetilen cemaati, İsa'dan sonra da her yönüyle Yahudi bir topluluktur ve İsa'dan önce benimsedikleri yaşam şeklini İsa'nın ölümünün ardından da samimi şekilde devam ettirme çabasında olmuşlardır.

Bununla beraber, anlaşıldığı kadarıyla havari topluluğunu öbür Yahudiler'den ayıran temel olgu İsa hakkındaki düşünceleridir. Onlar, İsa'nın Musa Şeriatı'nı onaylayan ve bu Şeriat'ı (Musa zamanındaki) "gerçek özüne" avdet ettiren bir "Şeriat öğretmeni", Yahudilerce gelmesi beklenen "Mesih" olduğuna ve Musa tarafından evvelce bildirilen "peygamber" figürünün Nasıralı İsa'ya işaret ettiği kanaatine sahiplerdir (3: 22; 7: 37). Onlara göre, İsa İsrail'in tövbe edip Tanrı'ya yönelmesi ve bu sayede yenilenerek günahlarından arınması amacıyla görevlendirilmiş bir elçidir (3: 19-20). Nihayet havari topluluğuna göre Nasıralı İsa beşerî bir varlık ve Tanrı'nın mesh ettiği bir kuludur (4: 27-28). Kısacası, İsa'nın cemaatini diğer Yahudiler'den ayıran yegâne olgu, İsa'ya ilişkin söz konusu kabulleridir[220].

Tarsoslu Paulos için ise durum böyle değildi. İsa'nın havarilerine göre Şeriat olmadan İsa'ya iman etmenin hiçbir anlamı yoktu. Paulos'a göre ise Şeriat'a riayet eden bir Hıristiyan ancak ve sadece beyhude işler peşinde koşmaktaydı[221]. Gerçekten, Paulos, Hıristiyanlık tarihinde karşımıza çıkan en önemli figürdür ve Paulos'un "dirilen" İsa'ya iman ettiği söylemi Hıristiyanlık tarihinin en önemli kırılma noktası olmuştur. Çünkü bugünkü Hıristiyanlığın nüvesini oluşturan ve

---

219 Dan Rodgers, *The Historic Phenomena and Theology of the Nazarenes and Ebionites*, ed. Barbara Parada-Richard C. Nickels, 2003 (Nasranî tabirinin İsa'nın Mesihliğine iman ve Musa Şeriatı'nın muhafazasına riayet edenlere atfen kullanıldığı yönündeki görüşe değinir); Daha geniş bir tahlil için bk. Ray A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Dissappearance in the Fourth Century*, Brill: Jerusalem-Leiden 1988, ss. 10-20.

220 Bu husustaki önermelerimizi krş. Hugh Schonfield *The History of Jewish Christianity: From the First to the Twentieth Century*, Duckworth: London 1936, s. 9; F. C. Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ*, s. 42 (İsa'nın Mesihliği'ne yönelik inancın Nasranîlerce Yahudi ulusal bilincine muhalif bir unsur gibi görülmediğini söyler).

221 F. C. Baur, *The Church History of the First Three Centuries*, C. 1, s. 56.

sonraki yüzyıllarda çeşitli evrelerden geçerek gelişimini sürdüren inanç prensiplerinin temelde Paulos tarafından belirlendiği görülmektedir. Daha da önemlisi, Paulosçu teolojik yorumlar bazı sebeplerini aşağıda göreceğimiz gibi havari cemaatinin inanç prensiplerini mağlup etmiştir. Nitekim Hıristiyanlık bünyesinde sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak olan ilahiyat tartışmaları daha ziyade Paulos teolojisi dâhilinde cereyan edecektir.

Tarsoslu Paulos, bugün "Hıristiyanlık" dediğimiz inanç sistemini Yahudi bir coğrafya ve kültür çevresinden uzakta, *gentiles* milletler arasında inşa etmeyi başarmıştır. Yahudiliğe başkaldırı karakterinde ortaya çıkan Paulosçu Hıristiyanlık hareketi, Paulos tarafından kendisiyle değil de İsa ile özdeşleştirilmiştir. Paulos'un başarısının sırrı belki biraz bu olguda aranmalıdır. Çünkü Paulos, yönünü büyük oranda değiştirmekle birlikte aslında Filistin bölgesinde ve Yahudiler arasında İsa'nın ölümünden sonra esmeyi sürdürdüğü anlaşılan İsa Mesih rüzgârını arkasına alarak hareket etmeyi temel bir prensip edinmişti.

Paulos teolojisinin merkezinde "Mesih" ve "İncil" (Müjde) kavramları bulunur. Fakat bu kavramlar hakkında Paulos teolojisince öne sürülen iddiaları tartışmalı bir zeminden mümkün mertebe kurtarmak ve daha ikna edici kılabilmek, Paulos'a da özel bir konum tahsis edilmesiyle mümkün olabilmiştir. Daha doğrusu, kendisine yönelik "olağanüstülük" iddialarının kaynağı yine bizzat Paulos ile Paulos'un propagandasını yapan Hıristiyan yazarlardır.

Bu bağlamdaki iddiaların başında "seçilmişlik" faraziyesi gelir. Rivayete göre, Paulos henüz annesinin rahmindeyken Tanrı tarafından seçilmiştir[222]. Ancak Paulos, Damaskos (Şam) yolunda ölen ve dirilen İsa'yı görünceye dek bu durumun farkında değildir. "Seçilmişlik" söylemi iki açıdan önemlidir. Birincisi, Paulos'un "elçilik-havarilik" görevine tayin edildiği varsayımı için temel dayanak "seçilmişlik" iddiasıdır[223]. İkincisi, Paulos'un Tanrı tarafından henüz annesinin karnındayken seçilmesi, havari ve elçi olarak onun konumunun doğuştan geldiğine işaret etmek içindir. Sözü geçen bu ikinci olgu da iki yönden çok mühimdir. Birincisi, ilahî bir kökene dayandırılmak suretiyle Paulos'un havariliğine yönelik (kaçınılmaz) tartışmalar henüz ilk anda ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. İkincisi, "ilahî köken" argümanı İsa'nın "orijinal" havarilerine karşı Paulos'un elini güçlendirme amacı gütmüştür. Çünkü doğuştan gelen bir havariliğin İsa'nın yaşamı sırasında (sonradan) elde edilenden "üstün" olduğu intibaı

---

[222] Gal., 1: 15.

[223] Rom., 1: 5; 1. Kor., 1: 1; 2. Kor., 1: 1.

yaratılmak istenmiştir. Diğer bir deyişle, "elçilik" görevine tayin edileceği kozmik planda doğumuyla birlikte planlanmış olan Paulos, "sonradan" seçilen herhangi bir havariden daha muteber sayılması gerektiğini bu yolla dile getirmek istemiştir[224].

"Elçilik" söylemi ise Tarsoslu Paulos'un kendisine ilişkin öne sürdüğü en önemli iddiadır. Şöyle ki, "Paulos, Tanrı'nın isteğiyle ve İsa Mesih'in elçisi olarak seçilmiştir." Öyleyse, onun gücü ilahî bir menşeden gelmektedir. İlahî bir kaynaktan geldiği için Paulos'un söz ve bildirimleri insan bilgeliğinin ikna edici sözlerinden ziyade Ruh'un kanıtlayıcı gücüne dayanmaktadır[225]. Paulos'u yetkili ve yeterli kılan dünyevî bir güç değil, bizzat Tanrı'dır[226]. Kısacası, Tanrı'dan ve (ilahî sayılan) İsa'dan kaynaklanması sebebiyle Paulos'un üstün bir kudrete sahip olduğu[227] öne sürülmüştür.

Paulos teolojisi, Paulos'un "seçilmiş bir elçi" olarak temayüz ettiği yüksek mertebenin ve değerin İsa'nın orijinal havarilerince onaylanıp takdir edildiği iddiasındadır. Çünkü havarilerin Tanrı'nın Paulos'ta ne kadar etkin olduğunu fark ettikleri öne sürülmüştür[228]. Paulos, "üstün elçiler" diye tanımlanan İsa'nın "gerçek" havarilerinden hiç de aşağı bir konumda değildir[229]. Aksine, Paulos'un vahiylerinin üstün niteliği kabul edilmelidir[230]. Zira İsa'nın yaşamını kendi bedeninde taşımakta olan Paulos[231], dirilen İsa'dan kendisine vahiy kanalıyla sürekli ifşa edilen buyrukları iletmektedir[232]. Orijinal havarilerin yaşayan İsa'dan öğrendiklerini naklettikleri söylenebilir. Hâlbuki Paulos aracılığıyla konuşan İsa Mesih'in kendisidir[233]. O kadar ki, İsa'yı tanımanın güzel kokusu Paulos aracılığıyla her yerde yayılmaktadır[234]. Hatta Paulos'un insan ölçülerine göre konuş-

---

[224] Paulos kendisini İsa'nın dünyevî şahsiyetinin öğrencisi gibi hissetmez. Çünkü Paulos dirilip göğe yükselen "Rab"den yetki aldığı iddiasındadır. Bk. Hans Joachim Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia: Westminster 1961, s. 57.

[225] 1. Kor., 2: 4.

[226] 2. Kor., 3: 5; 13: 10; Gal., 1: 1-2.

[227] 2. Kor., 4: 7; 1. Sel., 4: 2.

[228] Gal., 2: 1-10.

[229] 2. Kor., 12: 11-12.

[230] 2. Kor., 12: 7-9.

[231] 2. Kor., 4: 10.

[232] 1. Kor. 7: 25.

[233] Rom., 15: 18-20; 2. Kor., 13: 3.

[234] 2. Kor., 2: 14.

masına da kanmamalıdır. Bunun sebebi Paulos'un güçsüzlüğüne değil, onun muhataplarının doğasındaki güçsüzlüğe yorulmalıdır[235].

Paulos'un "elçilik" görevinin emsalleriyle kıyaslandığında önemli bir farkının daha bulunduğu öne sürülmüştür. Bu bağlamda, diğerlerinin aksine Paulos "öteki ulusların havarisi"dir. Başka türlü söylenecek olursa, Paulos'un asıl muhatapları Yahudi olmayan uluslardır (*gentiles*). Rivayete göre Paulos her ulustan insanın iman edip söz dinlemesini sağlamak için Mesih aracılığıyla ve O'nun adı uğruna Tanrı tarafından bahşedilen bir lütfa ve elçilik görevine sahiptir. Müjde'yi sünnetlilere[236] bildirme işi nasıl yaşayan İsa'nın başhavarisi Petros'a verilmişse, sünnetsizlere bildirme işi de dirilen İsa'nın en büyük havarisi Paulos'a tevdi edilmiştir[237]. Paulos'un bu hizmet karşılığında maddi bir beklentisi yoktur. O'nun ödülü, Tanrı katında; elle yapılmamış ve sonsuza dek kalabileceği bir konuttur[238].

Paulos teolojisi, Âdem'in cennetten kovulmasına sebep olduğu düşünülen günahı doktrinal bir spekülasyonun merkezine yerleştirmiştir. "Aslî günah doktrini" diye bilinen söz konusu varsayıma göre, Âdem'in cennetten kovulmasına yol açan günah aslında bütün insanlığa sirayet etmişti. İnsan nesillerinin Tanrı ile arasındaki küskünlüğün gerçek sebebi buydu. Gerçi "Tarihsel İsa"nın böyle bir varsayıma dair pek bir bildirimi yoktur. Buna karşın Paulos'a göre, sonsuz lütuf sahibi Tanrı insanlık ile barışmak amacıyla bizzat kendi Oğlu'nu vesile kılmıştı. Nasıralı İsa, her ne kadar beden açısından Davut soyundan olmakla birlikte, ölümden dirilmekle "Tanrı'nın Oğlu" olduğunu kanıtlamıştı. Tanrı, insanlığın Âdem'den yüklendiği aslî günahı ortadan kaldırmak amacıyla kendi Oğlu'nu bir insan suretinde dünyaya göndermiş ve O'nun çarmıha gerilerek öldürülmesine müsaade ederek bu amacını gerçekleştirmişti. Bu takdirde Nasıralı İsa literal manasıyla "insanlığın kurtarıcısı"ydı. O'nun çarmıh üzerinde cereyan eden ölümü ise insanlığın aslî günahı için bir bedel olan "kefaret" an-

---

[235] Rom., 6: 19.

[236] Paulos "sünnetliler" ifadesiyle dar anlamda kendisine muhalif olup *gentiles* üzerine yaptığı misyon faaliyetlerine şüpheyle bakanları, daha geniş manada ise (İsa'ya iman eden ya da etmeyen) tüm Yahudileri kast etmektedir. Bk. James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids: Michigan-Cambridge 2008, s. 153.

[237] Gal., 2: 7.

[238] 2. Kor., 5: 1-2.

lamı taşımaktaydı[239]. Böylece, Tanrı, Mesih'ini, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen bir kurban olarak sunarak adaletini göstermişti[240].

O halde, Paulos teolojisinin Nasıralı İsa'ya onun "beşeri bir varlık" olduğu penceresinden bakması olanak dışıdır. Çünkü İsa'nın bir "insan" kabul edilmesi Paulos teolojisinin "kefaret" doktrinini temelinden sarsacaktır. Gerçekten, Paulos'a göre İsa, Tanrı özüne sahiptir. Hatta bunu bir hak olarak görmemesine rağmen İsa aslında Tanrı'ya eşittir. İsa, kul özünü alıp insan benzeyişinde doğarak ululuğunu (kendi isteğiyle) bir kenara bırakmıştır. O, mütevazılık içinde insan biçimine bürünmüş olarak ölüme; çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçaltmıştır[241].

Bu bağlamda Paulos teolojisinin takdim ettiği İsa'nın "ilah" olduğu görülür. Bu yüzden bir ilaha ait olabilecek kimi nitelikler İsa'yla bağdaşık gösterilmiştir. Örneğin, Paulos teolojisine göre dünya İsa Mesih aracılığıyla yaratılmıştır. Kıyamet günü insanlığı yargılayacak olan Mesih'tir. O, ölümden dirilmiş ve göğe yükselmiştir; insanlık için Tanrı katında "aracılık" yapmaktadır ve yeryüzüne yeniden dönecektir[242].

Paulos teolojisince "kurtuluş fidyesi" ve "Fısıh Kuzusu" gibi ifadelerle tanımlanan İsa'nın sağladığı kurtuluştan yararlanmak ona iman etmeye bağlıdır[243]. Ancak Mesih'e iman etmek demek, O'nun çarmıhına, ölümüne ve dirilişine yönelik Paulosçu tefsiri kabul etmek manasına gelmektedir. Dolayısıyla Paulos'un "kurtuluş formülü"nde İsa'nın yaşamına, sözlerine ya da davranışlarına değil, çarmıha gerilme meselesine yüklenen anlama önem verilmiştir[244]. Kısacası Paulos açısından "Mesihçilik" (Hıristiyanlık), "Tanrı'nın Oğlu" Mesih'in çarmıha gerilip öldürülmesine ve dirilerek göğe yükselmesine inanmak şeklinde tanımlanmalıdır.

Paulos'un "İncil" (Müjde) anlayışı tam olarak bu bağlam üzerine oturmaktadır. Paulos için İncil; Nasıralı İsa'nın çarmıh üzerinde öldürülmesine, dirilerek

---

[239] Rom. 1: 3-4; 5: 1; 5: 8-9; 5: 15; 1. Kor., 5: 7; 1. Sel., 1: 10; 2. Kor., 5: 15; 5: 19; 5: 21; Filip., 2: 6-8; Kısa değerlendirme için bk. H. J. Schoeps, *Paul*, s. 59.

[240] Rom., 3: 25-26.

[241] Filip., 2: 6-8.

[242] Rom., 8: 34; 1. Kor., 8: 6; 1. Sel., 1: 10; 3: 13; 4: 13-18; Filip., 3: 20.

[243] Detaylar için bk. Kemal Polat, "Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", *Ekev Akademik Dergisi*, Yıl 10, s. 27, Bahar 2006, ss. 183-202.

[244] Rom., 6: 1; 1. Kor., 1: 17; 15: 14 (Paulos, burada, "Mesih dirilmemişse bildirimiz de imanınız da boştur" der); Gal., 6: 14 (Paulos, burada, "İsa Mesih'in çarmıhından başka bir şeyle asla övünmem" der).

göğe yükselmesine ve insanlığın bu vesileyle kurtulduğuna ilişkin "iyi" bir haberdir. Paulos'un İncil anlayışının İsa'nın sözleriyle, öğretileriyle, tercihleriyle ya da davranışlarıyla pek bir ilgisinin bulunmadığı söylenebilir. Paulos'a göre İncil; iman eden herkesin -önce Yahudilerin, sonra Yahudi olmayanların- kurtuluşu için Tanrı gücüdür. İsa bütün insanlığın kurtuluşu için öldüğüne göre, Tanrı'nın insanı akladığı olgusu İncil'de açıklanmıştır[245]. İnsanlara düşen sadece bu varsayıma iman etmektir. Başka bir deyişle, İsa'nın üstün konumunun açıkça ikrar edilmesi ve Tanrı'nın O'nu ölümden diriltiğine yürekten inanılması "kurtuluş" için yeterli olacaktır[246]. Paulos'a göre, İncil budur ve başka bir İncil yoktur. O kadar ki, Nasıralı İsa'nın havarileri, hatta başhavarisi Petros da olsa, aksini söyleyen yalancıdır, ikiyüzlüdür[247]. Gökten bir melek inip Paulos'un bildirdiğine ters düşen bir İncil bildirse, o bile doğru değildir[248]. İncil'i Paulos'tan daha iyi tanımak olanak dışıdır. Çünkü Paulos'un bildirdiği İncil insanlardan kaynaklanmamıştır. O, İncil'i savunmak için bizzat seçilmiştir ve tebliğ etmekte olduğu İncil'in gerçek manasını vahiy yoluyla Mesih'ten almıştır[249]. Bu yüzdendir ki, Paulos'un yaydığı İncil yalan sözle değil; kudretle, Kutsal Ruh'la ve büyük güvenle muhataplarına ulaşmıştır[250].

Tarsoslu Paulos, birçok söyleminde, kendisinin bir Yahudi olduğunu ve İsa'ya iman etmeden önce Musa Şeriatı'nın gereklerini kusursuz şekilde yerine getirdiğini öne sürmüştür. Buna karşın, Nasıralı İsa'nın ölümüyle birlikte "eskiye yönelik" bazı şeylerin değiştiğini söyleyen Paulos, Musa Şeriatı konusunda çok önemli bazı varsayımlar gündeme getirmiştir.

Paulos teolojisi, İsa'nın çarmıh üzerinde cereyan ettiği öne sürülen ölümü ile dirilişi faraziyesini, "Kutsal Yasa" diye tanımladığı "Musa Şeriatı"nın kaldırılması mealinde yorumlamıştır. Paulos'a göre, Musa Şeriatı'nda vaktiyle söylenenler, her ağız kapansın ve bütün dünya Tanrı'ya hesap versin diye bu Şeriat'ın yönetimi altındakilere söylenmişti[251]. Buna mukabil, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesiyle birlikte Tanrı insanoğlunun Musa Şeriatı'ndan bağımsız biçimde aklanabileceğini açıklamıştır[252]. Şöyle ki, insan benliğinden ötürü güçsüz

---

[245] Rom., 1: 16-17.
[246] Rom., 10: 9.
[247] Gal., 2: 14.
[248] Gal., 1: 8.
[249] Gal., 1: 12; Fil., 1: 16; Kısa bir yorum için bk. H. J. Schoeps, *Paul*, s. 57.
[250] 1. Sel., 1: 5.
[251] Rom., 3: 19-20
[252] Rom., 3: 21-22.

olan Musa Şeriatı'nın yapamadığını Tanrı yapmış ve kendi öz Oğlu'nu günahlı insan benzerliğinde günah sunusu şeklinde gönderip günahı insan benliğinde yargılamıştır[253]. Bu takdirde, Mesih, iman eden herkesin aklanması amacıyla Musa Şeriatı'nın sonudur[254]. Diğer bir deyişle, Oğlu Mesih'i göndermiş olan Tanrı, O'nun çarmıha gerilip göğe yükselmesi hadisesine yüklenen "kefaret" ve "kurtuluş" prensibi uyarınca insanlığı Âdem'den beri taşımakta olduğu "asli günâh"tan aklamış ve böylece Musa Şeriatı'na duyulan ihtiyacı bu Şeriat'la birlikte ortadan kaldırmıştır.

Paulos, Yahudiler tarafından o güne değin yüzyıllardır takip edilegelen ritüellerin neredeyse tamamına karşıdır. Paulos'a göre, örneğin Yahudiler arasında büyük bir önemi bulunan Şabat uygulaması boştur. Yahudilerin (putperestlerce tüketilen) bazı yiyecekleri murdar addedip haram saymaları anlamsızdır[255]. Sünnet olma âdeti hiçbir önem taşımamaktadır[256]. Paulos'a göre, hiçbir şey kendiliğinden murdar değildir ve bedensel sünnetten ziyade kalp üzerine yapılması gereken manevi sünnet kıymetlidir. Paulos, Yahudi geleneğinin bunlar gibi "boş" uygulamalarıyla değil, ancak Mesih'e iman edilerek kurtuluşa erişileceği kanısındadır[257]. Ona göre, Şeriat'ın gereklerini yaparak Tanrı katında aklanacak kimse yoktur[258]. Çünkü aklanma Musa Şeriatı aracılığıyla sağlanabilecek olsa, o zaman Mesih'in boş yere öldüğü kabul edilmelidir[259].

Paulos'a göre, Musa Şeriatı'nın gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi lanet altındadır. Zira insanlığın kurtuluşu için lanetlenen Mesih, bu şekilde insanları Musa Şeriatı'nın lanetinden kurtarmıştır[260]. Öyleyse, Mesih'e iman edip Ruh'un yönetimi altına giren hiç kimse artık Musa Şeriatı'na bağımlı değildir[261]. Bunun aksini söyleyenler ise yalancılardır. O kadar ki, Nasıralı İsa'nın orijinal havari ve öğrencileri, hatta başhavarisi Petros ya da öğrencilerden Barnabas bile Musa Şeriatı'na tabi olmayı sürdürdükleri ve İsa'ya iman eden insanları

---

[253] Rom., 8: 3-4.
[254] Rom., 10: 4.
[255] Rom., 14: 5; 14: 14.
[256] 1. Kor., 7: 18-19.
[257] Gal., 2: 16; Rom., 3: 28.
[258] Rom., 3: 19-20.
[259] Gal., 2: 21.
[260] Gal., 3: 12-14.
[261] Gal., 5: 18; Fil., 3: 9.

bu Şeriat'a tabi kılmaya çalıştıkları için suçludurlar ve ikiyüzlü bir tavır sergilemişlerdir[262].

Öte yandan, Paulos teolojisi Nasıralı İsa'nın sadece İsrailoğulları ile meşgul olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır. Çünkü böyle bir kabul de Paulos teolojisini birçok yönden sıkıntıya sokacaktır. İlki, Pauloşçu ilahiyat görüşüne göre İsa "bütün insanlığın kurtarıcısı"dır. Buradan hareketle Paulos'un Mesih'i "evrensel bir kahraman"dır. İkincisi, Paulos "Yahudi olmayanların havarisi"dir. Görüldüğü gibi, İsa'nın evrensel bir hedefe sahip bulunmadığı önermesi yukarıdaki iki Pauloşçu kabulü temelinden çürütecektir. Bu yüzden, Paulos teolojisi Mesih'in evrensel hedeflerle hareket ettiği iddiasını şüpheden arındırmaya çalışmıştır. Paulos, bu düşüncesini Tanrı'nın insanlar arasında fark gözetmediği söylemi üzerine kurmuştur. Paulos, Yahudiler ile Yahudi olmayanlar (*gentiles*) arasında bulunan ve Yahudiler tarafından titizlikle üzerinde durulan ayrımın Mesih'in gelişiyle birlikte ortadan kaldırıldığı iddiasındadır[263].

Sonuç olarak, Tarsoslu Paulos'un tasvir ve tebliğ ettiği din sistemi ile İsa'nın havarilerinin kabulleri arasında, öncelikle İsa'nın şahsiyeti ile üstlendiği görev ve muhatapları konusunda farklılıklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Paulos, İsa'nın bir ilah olduğunu söylemiş, havariler O'nu beşerî bir varlık kabul etmişlerdi. Paulos, Mesih tabirinden İsa'nın kurtarıcı rolünü anlamıştı. Havariler ise bu tabiri Yahudilik bağlamında ve İsa'nın İsrail'in Kralı olması olarak değerlendirmişlerdi. Paulos'a göre İncil, Kurtarıcı Mesih'in çarmıha gerilip öldürülmesine, dirilip göğe yükselmesine ve insanlığın bu suretle aslî günahtan kurtulduğuna ilişkin iyi bir haberdi. Havarilere göre ise İncil, İsa'nın sözleri, öğütleri ve davranışlarıydı. Paulos'a göre, İsa tüm insanlığı muhatap almıştı. Havariler, O'nun sadece İsrailoğulları ile iştigal ettiğine kanaat getirmişlerdi. Bu bakımdan, Elçilerin İşleri kitabı aksini düşünmemizi istese de, aslında Paulos ile havariler arasında derin görüş ayrılıkları mevcuttu ve bu durum İsa'nın hemen ardından cemaatin bölünmesi olgusunu beraberinde getirmişti.

---

[262] Gal., 2: 13: 14.

[263] Birçok örnek arasından bk. Rom., 2: 9-10; 3: 22; Heikki Raisanen, *Paul and the Law*, Tübingen 1987, s. 82 (Pavlus'un Şeriat'ın yerine "sevgi" tabirini oturtmaya çalıştığına atıf yapar), s. 119 (Paulos'un Şeriat'ın çeşitli kısımları arasında ayırım yapmadığına dikkat çeker. Raisanen'e göre, Paulos, Şeriat'ın kaldırıldığını kesin ifadelerle vurgulasa da kimi zaman Şeriat hakkında olumlu sözler sarf etmiştir).

III. HIRİSTİYANLIĞIN ROMA YÖNETİMİYLE İLİŞKİLERİ



Yahudi karakterli İsa hareketinin Tarsoslu Paulos tarafından İsa'dan sonra yeniden yorumlanarak "Hıristiyanlık" ismi altında evrensel bir din hüviyetine bürünmeye başlaması ve bunun neticesi olarak İsa'nın bütün Akdeniz Havzası'nda tanınan "süper kahraman"a dönüşmesi, muhtemelen en çok Paulosçu öğretilerin Roma ülkesinde yayılmasıyla mümkün olmuştur. Gerçekten, Hıristiyanlık, 1'inci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yahudilik ve Musa Şeriatı karşıtı söylemler geliştirerek kendi varlığını meşru bir zemine oturtma arayışlarına başlamıştır[264].

Yeni Ahit kitabına göre, 1'inci yüzyıl ortalarında henüz "Hıristiyanlık" diye bağımsız bir din yoktu. İsa'nın ölümünden (30-33?) sonra İsa cemaati Yahudilik bünyesinde mezhep veya tarikat hüviyetinde varlığını sürdürmüştü. İsa'nın Yahudi karakterli "monoteist" öğretilerini benimseyen ve çok büyük oranda Yahudilerden oluşan bu topluluk, muhtemelen, Roma yönetiminin Yahudilere tanıdığı inanç hürriyetinden yararlanıyor olmalıdır. Zira Roma yönetiminin 1'inci yüzyıl ortalarında İsa cemaatini Yahudilikten ayrı bir bağlamda değerlendirdiğini düşünmemiz için hiçbir sebep yoktur. Ancak İsa hareketi büyüyüp yayıldıkça Romalı yöneticilerin dikkatini çekmeye başlamıştır. Bu ise Roma yönetimiyle Hıristiyanlar arasındaki girift ilişkileri başlatan ilk halka olmuştur.

Az önce anlattığım gibi, İsa'nın kişiliği, öğretileri ve muhatapları kabilinden konular, O'unun ölümünden sonra cemaati içinde tartışılmaya başlanmıştı. Bu yüzden İsa Mesih hareketi 1'inci yüzyıl ortalarında Yaruşalim merkezli havari topluluğu ile Paulos yanlısı *gentiles* topluluklar şeklinde ana hatlarıyla iki gruba bölünmüştü. Paulosçular için gelecek pek parlak görünmüyordu. Zira bizzat Paulos'un mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla "gerçek" havarilerin tüm bölgelerdeki cemaat üyeleri üzerinde çok büyük saygınlıkları vardı ve Paulos o zamanlar var gücüyle bu saygınlığı kırabilmek için mücadele ediyordu.

Bu çerçevede, Roma yönetiminin takip ettiği Hıristiyanlık politikalarını yukarıdaki bölünmeyi göz önünde bulundurarak detaylandırmak daha sağlıklı olacaktır. Çünkü yukarıda verdiğim gruplardan birincisini, yani İsa'nın akraba-

---

264 Örneğin krş. *Dial.*, 11-26.

ları ve havarileri tarafından yönetilen Yaruşalim merkezli cemaatini (Nasranîler), Roma yönetiminin Hıristiyanlık politikası açısından değil de Yahudi siyaseti bağlamında düşünmek gerektiği anlaşılmaktadır.

1. Roma Yönetimi ve Nasranîler

İsa'ya dair kendilerine has düşünceleri dışında her yönüyle Yahudi bir topluluk olduğu anlaşılan Nasranîler, 1'inci yüzyılın ikinci yarısından itibaren doğrudan değilse bile dolaylı yollardan Roma yönetimi ile karşı karşıya gelmişlerdir. Nasranîler, daha doğrusu Nasranîler tarafından savunulan inanç prensipleri, muhtemelen bu yüzden tarih sahnesinden çekilmek, diğer bir ifadeyle Hıristiyanlık bünyesindeki "sapkın" akımlar kategorisine girmek durumunda kalmıştır[265]. Anlaşıldığı kadarıyla, Roma yönetimiyle Nasranîlerin doğrudan bir karşılaşmalarından bahsetmek pek mümkün değildir. Zira herhalde Roma yönetimini Nasranîlere karşı cephe almaya zorlayan sebepler devletin genel olarak bütün Yahudiler ile yaşadığı gerilimlerin neticesinde ortaya çıkmıştı. Yani Nasranîler daha ziyade politik gerekçelerle ortaya çıkan bir düşmanlığın neticesinde, Roma-Yahudi savaşları çerçevesinde; Roma yönetimi tarafından Yahudi bir topluluk olarak görülmeleri yüzünden ve diğer ırkdaşlarıyla beraber ağır darbeler yemişlerdi.

Nasranîler İsa'nın ölümünden sonra bütün kaynaklar tarafından İsa'nın kardeşi olarak tanıtılan Yakup tarafından yönetiliyorlardı. İsa'nın havarileri, öğrencileri ve yaşamı sırasında O'nun en yakınında bulunan kişiler bu cemaatin üyeleriydi. Bunlar, kendi kendisini havari ilan eden Paulos ve taraftarlarıyla süren şiddetli bir mücadelenin tarafı olmuşlardı. Fakat Yakup'un şehit edilmesiyle başlayan ve Roma ordularının Filistin bölgesine yaptıkları askerî müdahaleler ile zirveye ulaşan olaylar zinciri Nasranîler açısından çok büyük felaketlere yol açmış olmalıdır. Zira anlaşıldığı kadarıyla İsa'nın havari cemaati (Nasranîler) söz konusu bu gelişmelerin neticesinde dört bir yandaki (Yahudi kökenli veya *gentiles*) İsa cemaatleri üzerindeki otoritesini yitirmiş, bir sonraki yüzyıldan itibaren Hıristiyan kilisesi tarafından "sapkın" şeklinde damgalanan bir inanç geleneği halinde varlığını sessiz sedasız sürdürmek mecburiyetinde kalmıştır.

---

[265] 2'inci yüzyıl ortalarında İsa'ya iman etmekle birlikte Musa Şeriatı'na da tabiiyeti sürdüren bir takım inanç geleneklerinden ilk defa olarak Şehit Iustinos (*Dial.*, 46-49) söz etmektedir. Bu konuda yine erken döneme ait bir kayıt için bk. Pseudo-Ignatios, *Ep. to the Trallians*, 6.

Şimdi, İsa'nın kardeşi Yakup'a ve şehit edilişine dair kayıtlara dönelim. Yakup'un öldürülmesi Nasranîlerin tarihi için son derece önemli bir hadise olmuştur. Bazı modern araştırmacılara göre, Yakup'un şehit edilişinin arkasında öncelikle Filistin'in o günkü siyasî, ekonomik ve özellikle dinî yapısı belirleyici rol oynamıştı. Bu düşünceye göre, Roma İmparatoru Claudius (41-54) döneminde yaşanan büyük kıtlığın etkileri Filistin bölgesinde 1'inci yüzyılın ikinci yarısında hâlâ sarılamamıştı, bu yüzden Filistin yoksul bir ülke görünümündeydi. Filistin, siyasî açıdan ise Roma'nın ezici gücünün kontrolü altında bulunuyordu. Diğer Yahudi mezheplerine kıyasla o zamanlar seçkinlerin oluşturduğu bir grup olarak sivrilen Saddukîler, zorba bir yönetimle halkı sömürüyorlardı. Başkâhinlik kurumunu ellerinde bulundurmak gibi imtiyazlara sahip olan Saddukîler, Roma işgali çerçevesinde şekillenen o günkü mevcut politik durumdan nemalanan kişilerdi ve Roma ile ittifak yaptıkları gerekçesiyle diğer Yahudiler tarafından suçlanıyorlardı. Bu bağlamda, Filistin'de her yanı kaplayan puslu hava Roma'nın siyasî gücüne ve dolayısıyla Saddukîlik mezhebine mensup yüksek rahiplerin kurdukları düzene karşı başkaldırı ve özgürlük havası estiriyordu. O kadar ki, bu uğurda dönemin önemli Yahudi fırkaları; gelenekçi Ferisiler, milliyetçi yönleriyle önplana çıkan Zealotlar ya da İsa'nın havari cemaatini temsil eden Nasranîler, ortak bir ülkü etrafında birleşmişlerdi[266].

Bu Yahudi gruplardan Nasranîleri kendi otoritesi altında bulunduran Yakup ise o zamanlar bütün Filistin sahasındaki en etkili ve seçkin lider figürüydü. Yakup, dindarlığı, adaleti ve Şeriat'a olan riayetiyle temayüz etmişti. O kadar ki, vaktiyle İsa'nın kendisi hakkında öne sürdüğü iddiaları veya gündeme getirdiği prensipleri inandırıcı bulmayan öteki Yahudiler arasında bile Yakup'un son derece saygın bir yeri vardı. Bu yüzden, muhtemelen, Roma yönetimine ve Saddukîlik mezhebine karşı Yahudi fırkaları tarafından kurulan tabii ittifakın gayr-i resmi önderliği İsa'nın kardeşi Yakup tarafından tevarüs edilmişti. Bunun doğal bir sonucu olarak, söz konusu ittifaka katılan Nasranî fırkası da diğer emsalleri gibi Roma yönetimi için açık bir hedefe dönüşmüştü. Fakat Yakup Saddukîler için daha yakın bir tehditti. Zira bir görüşe göre Başkâhinlik makamı için muhalif kanadın önde gelen adayı Yakup'tu. İşte bütün bu tasvir, Yakup'un şehit

---

[266] R. Eisenmann, *James, The Brother of Jesus,* s. 12; H. Schonfield, *The History of Jewish Christianity,* ss. 12-16.

edilmesi neticesini doğuracak sürecin öncelikle politik bağlamda değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir[267].

1'inci yüzyılın Yahudi tarihçisi Flavius Iosephus, İsa'nın kardeşi olarak tanıttığı Yakup'un şehit edilişini şu sözlerle anlatmıştı:

> Ve şimdi, Festus'un öldüğü haberini alan Caesar, Albinus'u (yeni) *procurator* (vali) unvanıyla Yahudiye'ye gönderdi. Fakat kral, Yusuf'u yüksek rahiplikten mahrum bırakmış, (yüksek rahipliğin) onurunu kendisini Ananus diye anmakta olan (isimdaşı) Ananus'un oğluna bahşetmişti. (...) Ancak yüksek rahipliğe atandığını söylediğimiz bu genç Ananus, öfkesinde cüretli ve oldukça küstah bir adamdı, ayrıca daha önce gösterdiğimiz gibi kabahatlileri yargılamak hususunda diğer Yahudiler'den çok daha sert tutumlar sergileyen Saddukî mezhebine mensuptu. Bu yüzden Ananus da bu yapıda biriydi ve şimdi uygun bir fırsat yakaladığını düşünmüştü. Çünkü Festus ölmüştü ve Albinus yoldaydı; Sanhedrin'in (Yüksek Kurul) yargıçlarını topladı ve Mesih diye anılan İsa'nın kardeşi Yakup'u, diğer bazılarıyla birlikte onların huzuruna getirdi. Onları, (Musa) Şeriatı'na karşı bozgunculuk yapmakla suçlayarak taşlanmaya teslim etti. Ne var ki, vatandaşlar arasında insaf sahibi ve adaletli olup hukukun ihlal edilmesinden en çok endişe duyanlar bu yapılanı tasvip etmediler. Krala gidip Ananus'u daha fazla eylemde bulunmaması için göndermesini (azletmesini) istediler. Zira onun yaptığı adalete uygun değildi (...). (Böylece) Kral Agrippa yüksek rahipliği ondan aldı...[268]

Bu olay yaşanırken tarihçi Iosephus muhtemelen dinî bir görevle Yaruşalim'de (Kudüs) bulunuyordu ve 20'li yaşlarındaydı. Bu yüzden, bir tanığın ifadelerini içermesi çok muhtemel bu kaydı otantik saymamak için görünüşe göre pek bir makul gerekçe bulunmamaktadır[269].

Iosephus'un yukarıdaki anlatımı, Yakup'un Iosephus tarafından açıkça belirtilmeyen bir sebeple Yüksek Rahip Ananus için tehdit oluşturduğu sonucuna ulaşmamıza olanak tanımaktadır. Çünkü Ananus, Iosephus'a göre *procurator* değişimi sırasında yaşanan otorite boşluğunu fırsat bilmiş ve bundan faydalanarak hukuksuz bir infaza imza atmıştı[270]. Ananus'un Yakup'a düşmanlığı her-

---

[267] R. Eisenmann, *James the Brother of Jesus*, s. 12; H. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, ss. 12-16.

[268] *Antiquites*, XX. 9. 1; Ayrıca, Josephus'tan iktibasen kilise tarihçisi Eusebios da (*Hist. Eccl.*, 2. 23. 20-24) meseleyi ele almaktadır (Eusebios'un kaydı, Hegesippus ve Clemens'in konuya ilişkin kayıtlarına da atıfta bulunmaktadır).

[269] Lüdemann, *Heretics*, s. 49.

[270] Luka'nın, Elçilerin İşleri kitabında Hıristiyanlığın ilk şehidi olarak tanımlanan Stefanos'un öldürülmesi hadisesine ilişkin yaptığı anlatımı Yakup'un katli olayına dair bilinenlerle mu-

halde onu kendisine rakip addetmesinden kaynaklanmıştı -ki bu da en azından kısmen Yakup'un öldürülmesinin arkasındaki politik sebebe işaret etmektedir. Öte yandan, Iosephus'un anlatımı, Saddukîlik mezhebi taraftarlarının o zamanlar Roma işgali çerçevesinde oluşan mevcut politik durumdan istifade ettiklerini göstermektedir. Dikkat edilirse, Ananus'un azledilmesinin sebebi, hakkındaki şikâyetlerdi[271]. Bu olgu da muhtemelen Saddukîlere karşı oluşturulan ittifaka işaret ediyor olmalıdır.

İsa'nın başhavarisi Petros'un da aynı sıralarda öldüğünü zannediyoruz. Onun nasıl ve nerede öldüğü konusunda sağlıklı hiçbir bilgi yoktur. Geleneksel kilise rivayetleri onun Roma'da Paulos'la birlikte müşterek ülküler için mücadele ettiğini, buradaki kiliseyi kurduğunu ve ardından da şehit edildiğini öne sürmektedir[272]. Bu iddianın bilimsel açıdan temeli bulunmamaktadır[273]. Petros'un Roma'ya gittiği kabul edilecek olsa bile, onun burada Paulos'la kol kola olduğu iddiası inandırıcı değildir. Her halükarda kesin olan ise Petros'un ölümü İsa cemaati arasında büyük bir tesir yaratmış olmalıdır. Binaenaleyh Yakup ile Petros'un önce İsa'ya hizmetle, ardından da O'nun cemaatini yönetmekle geçen ömürleri muhtemelen 60'lı yılların birinci yarısında nihayete ermişti ve bu durum da Nasranî cemaatini derinden etkilemiş olmalıydı. Yakup ile Petros'un tarih sahnesinden çekilmelerini, onlarla mücadele halindeki Paulos taraftarlarının İsa cemaatleri üzerinde egemen konuma yükselmeleri açısından önemli bir basamak olarak görmek gerekir. Nitekim bundan sonraki süreçte yaşanan olay-

---

kayese eden bazı araştırmacılar, Luka tarafından Stefanos diye tanıtılan bu şehidin aslında bizzat İsa'nın kardeşi Yakup olabileceğini düşünmüşlerdir. Gerçekten, Hıristiyanlık geleneğince Elçilerin, yani havarilerin *İşler*'ini anlattığı öne sürülen Luka'nın, havari cemaatinin başı olduğunu bildiğimiz Yakup'tan pek söz etmemesi, hatta onun şehit edilişini hiçbir şekilde bahis konusu etmemesi son derece ilginçtir. Luka'nın bu kitabın başından sonuna kadar Paulos'un ve Paulosçu ülkülerin propagandasını yaptığı, İsa'nın "orijinal" havarilerini ise adeta gölge birer figüre dönüştürdüğü göz önünde bulundurulursa, araştırmacıların Yakup'la Stefanos arasında paralellik kuran yaklaşımları bizce dikkate şayandır. Bu hususta özellikle bk. R. Eisenman, *James the Brother of Jesus*; Ayrıca bk. Hans Joachim Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı: İlk Dönem Hıristiyanlığında Cemaat Oluşumu ve Mezhep Kavgaları*, Türkçe trc. Ekrem Sarıkçıoğlu, İz Yayınları, İstanbul 2010, ss. 59-60; F. C. Baur ise Stefanos'un Paulos'un bir habercisi olduğunu ve Şeriat karşıtı konuşmalarıyla Yahudileri tahrik ettiğini düşünmüştür. Bk. F. C. Baur, *The Church History of the First Three Centuries*, s. 44.

[271] Lüdemann, *Heretics*, ss. 49-51; Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, ss. 20-23.

[272] Clement, *1. Ep. To the Cor.*, 5.

[273] Detaylar için bk. Brent D. Shaw, "The Myth of the Neronian Persecution", *The Journal of Roman Studies*, 105, 2005, ss. 73-100.

lar zinciri Roma yönetimini dolaylı yoldan Nasranî cemaatiyle karşı karşıya getirmiş ve onlar üzerinde çok daha yıkıcı tesirler yaratmıştır.

Yakup'un öldürülmesi (62?), 66 yılında başlayacak olan ve hem Yahudiler hem de diğer emsalleri gibi bir Yahudi fırkası olan Nasranîler için gerçek bir felakete işaret eden Roma-Yahudi savaşlarının öncesine rastlamaktadır. Bilindiği gibi, Roma orduları, Yahudi isyanının sonrasındaki geçici bazı başarısızlıkların ardından son derece kanlı bir mücadeleyle birlikte Filistin sahasını tahrip etmişlerdi. Nitekim Celile ve Kuzey Yahudiye'nin düşmesinden sonra nihayet Yaruşalim'deki meşhur ve "kutsal" Tapınak da Roma askerleri tarafından yerle bir edilmişti (70)[274]. Tapınak'ın yıkılması Yahudiler için çok büyük bir anlam taşıyordu, çünkü günlük ve mevsimlik bir takım ibadetlerini yapamaz ve kurban merasimlerini icra edemez olmuşlardı[275].

Şimdi, bu aşamada çok önemli bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. 4'üncü yüzyılın birinci yarısında Kaisareia piskoposu ve tarihçi olan Eusebios, kendisinden sonra diğer bir Hıristiyan tarihçi Epiphanios tarafından da tekrar edilecek bir kayıt nakletmişti. Bu kayda göre, İsa'nın akrabalarını ve havari cemaatini de ihtiva eden Nasranî cemaat Roma-Yahudi savaşlarının arifesinde ilahi bir uyarı almıştı. Rivayet o ki, bunlar bu yüzden Yaruşalim'den ayrılarak bugünkü Ürdün sahasında yer alan Pella'ya kaçmışlardı[276]. Eusebios'un söz konusu bu kaydı şöyledir:

> Yaruşalim'deki kilisenin mensupları, savaştan önce buna layık olanlara ifşa olan bir kehanet tarafından şehirden ayrılarak Pella diye anılan bir Perea şehrine yerleşmeleri konusunda uyarılmışlardı. Bunun üzerine Mesih'i iman edenler Yaruşalim'den göç etmişlerdi. Böylece bu kutsal adamlar Yahudi başkenti Yaruşalim'i ve bütün Yahudiye ülkesini tamamen boşalttıklarında, nihayet Tanrı'nın gazabı (yani Roma orduları) Mesih'e ve O'nun havarilerine yaptıkları tüm zulümlerin karşılığı olarak onların (Yahudilerin) üstüne çöktü. Sonuçta, bu kötü neslin tümü birden insanlıktan tamamıyla sökülüp atıldı.

---

[274] Hatice Palaz Erdemir-Halil Erdemir, "Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Yahudiler", *History Studies International Journal of History*, (Ortadoğu Özel Sayısı), 2010, ss. 117-136; Muhittin Çeken, *Roma-Bizans Döneminde Kudüs (IV.-VII. Yüzyıllar)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Mehmet Çelik, Manisa 2015, ss. 39-54.

[275] Ethem Ruhi Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine: Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 25, 1981, s. 180.

[276] Eusebius, *Hist. Eccl*, 3. 5. 2; Epiphanius, *Panarion*, 30. 2. 7.

Anlaşıldığı gibi, kilise tarihçisi Eusebios, Romalıların Yahudiye bölgesini ve Yaruşalim'i ele geçirip tahrip etmelerini ve Yahudilerin bu savaşlar yüzünden uğradıkları büyük kıyımı Tanrı'nın ilahi bir gazabı olarak değerlendirmiştir. Çünkü Eusebios'a göre Yahudiler İsa'ya ve O'nun havarilerine karşı türlü suçlar işlemişlerdi.

Eusebios'un bu iddiası sonradan diğer bir kilise tarihçisi olan Epiphanios tarafından 4'üncü yüzyıl sonunda yeniden gündeme getirilmiştir. Epiphanios "Pella Efsanesi"ni Ürdün sahasında mevcut iki Hıristiyan gruptan, yani Nasranîler ile Ebionitlerden bahsederken zikretmişti. Onun bu kaydı, söz konusu inanç akımlarının ikisini birden tanımlamış ve onları "sapkın" olmakla eleştirmişti. Epiphanios, Nasranîlere ilişkin bahsinde, Yaruşalim'den ayrılan tüm öğrencilerin Pella'ya gittiklerini ve burada yaşadıklarını öne sürmüştür. Zira Yaruşalim'in düşeceğini önceden gören Mesih onlardan böyle yapmalarını istemişti. Onlar da Mesih'i dinleyerek Dekapolis'e gitmiş ve oraya yerleşmişlerdi. Nitekim Epiphanios'a göre Nasranî "sapkınlığı" da burada başlamıştı. Epiphanios'a göre Ebionitlerin "sapkınlığı" ise Yaruşalim'in düşmesinden sonra ortaya çıkmıştı. Mesih'in cemaati Dekapolis'teki Pella'da yaşamaya başlayınca, siyasi gelişmelerin bir tezahürü olarak Ebion adında birisi ortaya çıkmış ve Ebionit "sapkınlığının" başlatıcısı olmuştu[277]. Epiphanios başka bir yerde ise 2'inci yüzyılda Yaruşalim'de yaşayan Hıristiyanları Pella'dan geri dönen cemaatin mensupları olarak göstermektedir[278].

Şayet Epiphanios'un bu son iddiası doğruysa, o halde havarilere ait inanç prensiplerinin 2'inci yüzyıldan itibaren Yaruşalim'de yeniden tesis edildiğine hükmetmek gerekir. Herhalde Paulosçu bir kilise yazarı olarak Epiphanios da tam olarak böyle düşünmemizi isterdi. Ancak durumun böyle olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü aşağıda göreceğimiz gibi, 2'inci yüzyılda Yaruşalim'in Hıristiyan cemaati havarilerin inanç ilkelerini muhafaza eden değil, tam aksine Paulosçu kilisenin mensuplarıydı. Nitekim aynı dönemde Nasranîlerce savunulan, yani havarilerden miras kalan inanç prensipleri Paulosçu yazarların eserlerinde "sapkın" görüş sayılmaya başlanmıştı. Kısacası, Epiphanios'un bu son kaydı, Yaruşalim Kilisesi'ni 2'inci yüzyılda da havari geleneğini savunan bir merkez gibi gösterme çabasının yansıması olsa gerektir.

Aslında tarihte böyle bir kimse yaşamamıştır.

278 Detaylar için bk. R. H. R. Van Houwelingen, "Fleeing Forward: The Departure of Christians from Jerusalem to Pella", *Westminster Theological Journal* 65, 2003, ss. 182-183.

Aslında modern araştırmacıların birçoğu, Eusebios ile Epiphanios'un söz konusu iddialarından hareketle Nasranî cemaatin Yaruşalim'in Roma işgali altına düşmesinden önce Pella'ya göç ettiğini kabul etmişlerdir[279]. Ne var ki, özellikle yakın geçmişte bu kabule karşı ciddi bir takım itirazlar da yükselmiştir. Nitekim Brandon, Lüdemann, Strecker ve Maccoby gibi araştırmacıların başını çektikleri bir araştırmacı grubu, Eusebios ile Epiphanios'un "Pella" efsanesini reddetme eğilimi içinde olmuşlardır[280]. Bunlar, Yahudi bir grup addettikleri Nasranîlerin Yaruşalim'i terk etmeleri için haklı bir sebep görmemişler, Nasranîlerin de tıpkı diğer Yahudiler gibi ülkelerini ve şehirlerini (Yaruşalim) işgalci Romalılara karşı savunmak amacıyla savaşa katıldıklarını düşünmüşlerdir.

70 yılından sonra karşımıza çıkan manzaraya veya İsa Mesih hareketinin bu tarihten sonraki istikametine baktığımızda, söz konusu bu araştırmacıların haklı bir kanaati paylaştıkları anlaşılmaktadır. Çünkü İsa'ya ve havarilerine ait inanç geleneğini yaşatan Nasranîler, muhtemelen Yaruşalim'in düşmesiyle birlikte oldukça ağır bir darbe yemişlerdi. Bu takdirde, Nasranî cemaat Yaruşalim düştüğü sırada herhalde şehirde ve civarındaydı. Çünkü onlar da kutsal şehirlerini Romalılara karşı savunmayı tıpkı diğer Yahudi ırkdaşları gibi görev saymışlardı. Nasranîlerin Pella, Kohba, Ürdün, Aşağı Celile ve Suriye başta olmak üzere civar bölge ve şehirlere dağılmaları[281] ise büyük olasılıkla savaşın ardından ortaya çıkan bir gelişmeydi.

Bu ağır darbeye rağmen, havari geleneğinin temsilcisi olan Nasranî cemaat ayakta kalma ve etkinliğini koruma uğraşını sürdürdü. Eusebios, Hegessipus'tan iktibasen, Yakup'un şehit edilmesinden sonra Nasranî cemaati İsa'nın kuzeni ya da Yakup'un kardeşi olduğu tahmin edilen Simon'un yönetmeye başladığını not

---

[279] J. Julius Scott, Jr., "Did Jerusalem Christians Flee to Pella? Evidence From Biblical, Historical, Archeological and Critical Studies", *Archaeology Conference, Wheaton College*, Wheaton, IL, 1998 (Konu hakkında derli toplu bir sunum yapmıştır).

[280] Bu konuda bk. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951, ss. 172-173; G. Lüdemann, *Heretics*, ss. 27-29; H. Maccoby, *Paul and the Invention of Christianity*, s. 174; Buna karşın, R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, ss. 122-125'de, Brandon'un tezlerine itiraz etmektedir. Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, ss. 39-40'da ise Yahudi-Hıristiyan metinlerinden getirdiği bazı delillerle Pella'ya göçün 66-67 yılında yaşandığını, yani Yaruşalim'in düşmesinden önce olduğu öne sürerek Brandon ve Strecker tarafından yapılan önermeleri saçma bulmaktadır.

[281] Göç ve yöneldiği coğrafyalar hakkında bk. Lüdemann, *Heretics*, s. 29; Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, ss. 44-50.

etmiştir[282]. Ne var ki, sistemli bir politikanın yansıması değilse de, Nasranîler bu süreçte Roma yönetiminin başka bazı darbelerine de maruz kalmış olmalıdırlar. Eusebios'a göre, İsa'nın akrabaları eski Yahudi kraliyetini temsil eden Davut hanedanı soyundan geldikleri gerekçesiyle, yani alternatif bir siyasî oluşum teşkil edebilecekleri endişesiyle Roma imparatoru Domitianus (81-96) döneminde kovuşturmaya uğramışlardı[283]. Eusebios, yaptığı sorgulamanın ardından İsa'nın krallığının bu dünyaya değil de cennete ait olduğunu öğrenmesi sebebiyle Domitianus'un bu zulmü durdurduğunu ve İsa'nın akrabalarını serbest bıraktığını öne sürmüştür. Bununla birlikte, Simon'un bir süre sonra aynı gerekçeyle katledildiğini öğreniyoruz. Rivayete göre, bazı "sapkınların" suçlamaları yüzünden Davut'un soyundan geldiği gerekçesiyle çarmıha gerilen Simon, o sırada yüz yirmi yaşını ikmal ediyordu[284].

Eusebios'un bu kaydı, İsa hareketinin Roma yönetimi tarafından ihtiva ettiği inanç prensipleri yüzünden değil de politik bir hareket şüphesi taşıması sebebiyle kovuşturmaya uğratıldığını göstermektedir. Bu kovuşturmanın Yahudilerin Romalılarla son derece gergin ilişkiler içinde bulundukları bir evreye tekabül etmesi herhalde bir rastlantı değildi. Anlaşılan o ki, Romalılar kendi egemenliklerini hedef alacak bir Yahudi isyanından şüpheleniyor, İsa'ya atfedilen Kral Davut soyuna da bu yüzden şüpheyle bakmaya başlıyorlardı. Nitekim Romalıların bu şüphelerinde haklı oldukları bir süre sonra yaşanacak Bar Kohba isyanından anlaşılmaktadır.

Eusebios, başka bir bölümde Bar Kohba isyanına (132) kadar Nasranî topluluğunu yöneten on beş lideri sıralamıştır. Burada dikkat çekici husus, istisnasız bütün bu liderlerin Yahudi olmalarıdır. Eusebios, bu isimleri Yakup'tan sonra Simon, Iustus, Zakkheos, Tobias, Bünyamin, Yuhanna, Matthias, Filippos, Seneka, Iustus, Levi, Efres, Iosephus ve Iudas şeklinde saymıştı[285]. Buna karşın, Eusebios'un bir önceki ifadesi önemli bir probleme yol açmıştır: Şayet Simon yüz yirmi yaşında öldüyse, yirmi yılda on üç farklı Yahudi liderin Nasranîlere önderlik yaptığını kabul etmek zorundayız. Gerçi Eusebios da bu rivayeti naklederken sağlıklı verilere ulaşamadığını ve söylentileri kayda geçirdiğini bizzat

---

282 *Hist. Eccl.*, 3. 11. 1; Schoeps, *Yahudi Hıristiyanlığı*, s. 48 (Simon'un Yakup'un makamına çıkmasını 63-66 yıllarına atfetmektedir).

283 *Hist. Eccl.*, 3. 19 - 20.

284 *Hist. Eccl.*, 3. 32.1 - 4.

285 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 4. 5. 1 - 4.

belirtmiştir[286]. Yirmi yılda on üç liderin değiştiği iddiası kulağa pek makul gelmese de, Eusebios'un kaydından 130'lu yıllara kadar Nasranî cemaatin Yahudi kökenlilerce yönetildiğini öğrenmiş oluyoruz. Bu husus da muhtemelen İsa hareketinin 2'inci yüzyılın birinci yarısında Yahudi karakterini hala muhafaza ettiğini gösteriyor olmalıdır.

Ancak Nasranî cemaat, bir kez daha Roma yönetimi ile Yahudiler arasında cereyan eden politik bir meselenin savaşa dönüşmesi vesilesiyle son büyük darbeyi yemiştir. İmparator Hadrianus (117-138) döneminde yaşanan II. Yahudi Savaşı, imparatorun Yahudilerin inanç değerlerini çiğneyen fermanlarına ve Tapınak'ın bulunduğu yere Iuppiter büstü yerleştirmeye yönelik düşüncesine karşı patlak veren Yahudi isyanı ile doğrudan ilişkilidir. Mesihlik iddiasında bulunan Bar Kohba Yahudi isyanının önderiydi. Fakat Nasranîlerin bu isyanı destekleyip desteklemedikleri tartışma konusudur. Bir görüşe göre, Bar Kohba'nın Mesihliğini onaylamak İsa'nın Mesihliğini reddetmek manasına gelirdi. Bu yüzden Nasranî cemaat isyanı desteklememişti ve isyanın arifesinde ve isyan sırasında, cesur ama merhametsiz bir isyancı başı olduğu anlaşılan Bar Kohba ve taraftarlarından zulüm görmüştü[287].

Nasranîler'in çilesi bu kadarla sınırlı kalmadı. Roma ordusu Yahudiler üzerinde bir zafer daha kazandı. İsyancı Mesih Bar Kohba ise bir kalenin savunması sırasında maktul düştü. Bunun ardından, bütün Yahudiler gibi Nasranîler'in de Romalıların korkunç intikamından kaçarak dağlara ve mağaralara sığındıkları tahmin edilmektedir. Bu savaş, Yaruşalim'i harabeye çevirdi. Bu harabelerden yeni bir Helen şehri olan Aelia Capitolina yükseldi. Hadrianus, Yahudiler'in şehre yaklaşmalarını kesin emirlerle yasakladı[288]. Bu vesileyle diğer Yahudiler gibi Nasranîler de kutsal şehirlerine girme hakkını yitirdiler.

Bütün bu olaylar zincirini genel hatlarıyla yorumlarsak, Roma yönetiminin Nasranî cemaate karşı İsa'ya ilişkin fikirleri veya savundukları "monoteist" karakterli inanç prensipleri gibi sebeplerden dolayı sistemli bir baskı politikası izlemediği anlaşılmaktadır. Romalıların, politik gerekçelerle ve Filistin sahasında yaşayan bütün Yahudilerle problemi olmuştu. Bu problemler 1'inci yüzyılın

---

[286] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 4. 5. 1.

[287] Bu konuda ilginç bir kayıt için bk. Iustinus (Martyr), *1. Ap.*, 31. Genel değerlendirme için bk. Isaac W. Oliver, "Jewish Followers of Jesus and the Bar Kokhba Revolt: Reexamining the Christian Sources", *Winning Revolutions: The Psychcosocial Dinamics of Revolts for Freedom, Fairness and Rights*, California 2014, ss. 109-129.

[288] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 4. 6. 1 - 4.

ikinci ve 2'inci yüzyılın birinci yarısında silahlı çatışmaları beraberinde getirmişti. Yahudi bir topluluk olması ve ağırlıklı olarak Filistin ve civarında yaşamaları sebebiyle Nasranîler de bu olaylardan ve olumsuz sonuçlarından etkilenmişler, sonuçta yedikleri ağır darbelerin ardından kutsal şehirlerine girme hakkından bile mahrum kalmışlardı. Daha da önemlisi, Nasranîler özellikle 135 yılından sonra Hıristiyanlık dünyası üzerindeki otoritelerini yitirmişlerdir[289]. Bunu, Nasranîler tarafından ilk andan itibaren savunulan inanç prensiplerinin 2'inci yüzyılın ortalarından itibaren kilise yazarlarının eserlerinde "sapkın" inançlar kategorisine sokulmaya başlamasından açıkça anlıyoruz. Bu savaşın sonrasında yeniden teşekkül ettirilen Yaruşalim Kilisesi ise artık Nasranîlerce savunulan öğretilerin aksine Paulos yanlısı bir ilahiyat görüşünü benimsemiş ve *gentiles* karakter taşıyarak varlığını sürdürmüştür[290].

Peki, havari geleneğine (Nasranîler) bundan sonra ne olmuştur? Bu sorunun cevabını Ariusçuluğun muhtemel kökenlerini sorgulayacağım daha sonraki bir bölümde yanıtlamaya çalışacağım.

2. Roma Yönetimi ve Paulosçu Hıristiyanlık

Yukarıdaki başlık altında, Yahudi karakterini muhafaza etmekte olan Nasranîlerin İsa'nın havarilerine ait inanç prensiplerini temsil ettiklerini, fakat bir takım siyasi olayların neticesinde 2'inci yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte tarih sahnesindeki "aktif" yapılarını ve dört bir yandaki Hıristiyan cemaatler üzerindeki nüfuzlarını yitirdiklerini görmüş bulunuyoruz. Henüz ilk andan itibaren Yahudi karşıtı bir söylemle ortaya çıkan ve Paulosçu yazarlar tarafından 1'inci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Paulos propagandası altında[291] geliştirilen Paulosçu Hıristiyanlık ise çok büyük bir olasılıkla yukarıda anlattığımız dinî-politik gelişmelerin sonucunda ve süreç içerisinde Hıristiyanlar arasındaki hâkim kanaat haline dönüşmüştür. Nasranîlerce savunulan ve Musa Şeriatı'nı merkeze alan inanç prensiplerinin 2'inci yüzyıl ortalarından itibaren Paulosçu

---

[289] H. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, ss. 20-23.

[290] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 5. 12. 1.

[291] Bu bağlamda örneğin Hıristiyanlığın şehitlik literatüründe önemli bir yer tutan Polykarphos'a atfedilen ve 2'inci yüzyılın birinci yarısında derlendiği öne sürülen bir mektuba bakılabilir. *Ep. to the Philippians*, 2 (Paulos teolojisinin propagandası yapılmaktadır, İsa'nın kanı kurtuluşun simgesi olarak sunulmuştur), 3 (Bizzat Paulos'un propagandası yapılmaktadır. Yazar, "ne ben ne de bir başkası Paulos kadar erdemli olamayız, buna kutsal ve yüce Paulos kadar yaklaşamayız. O aranızda bulunduğu zaman dosdoğru, dürüstçe ve hayatta olanların huzurunda hakikatleri öğretti" demektedir). Mektup *ANF* serisinin 1'nci cildindedir.

kilise yazarlarının eserlerinde "sapkın" diye tanımlanması bu yüzden şaşırtıcı değildir[292]. Ne var ki, 4'üncü yüzyılın birinci yarısında İmparator Constantinus'un iktidarı sırasında Roma yönetiminin himayesi altına alacağı Hıristiyanlık işte bu Paulosçu Hıristiyanlık olacaktır. Dolayısıyla, bu araştırmada bundan sonra "Hıristiyanlık" tabiri *gentiles* karakterli Paulosçu Hıristiyanlığa işaret edecektir.

Kilise geleneği, Hıristiyanların oldukça eski tarihlerden itibaren sonraki nesillere aktardıkları "zulüm" söylemini yüzyıllardır canlı tutmayı başarmıştır. Bu söylem, kilise tarafından Hıristiyanlığın 4'üncü yüzyıla kadar Roma yönetimiyle olan ilişkilerini tanımlamak için kullanılır. Bu bağlamda, Roma Devleti'nin İsa'nın ölümünden sonraki üç yüz yıl boyunca Hıristiyanlık inancını sistemli şekilde yok etmeye çalıştığı öne sürülmektedir[293]. Yine buna benzer bir şekilde, Hıristiyanların bu üç yüz yıllık süreçte Roma Devleti karşısında ölüm-kalım savaşı verdikleri, maruz bırakıldıkları baskılar yüzünden yer altına çekilmek zorunda kaldıkları, kovuşturmaların Roma hükümdarı Diocletianus'un (285-305) meşhur "büyük zulüm" uygulamaları ile zirve noktasına ulaştığı ve bunun sonrasında Constantinus'un iktidarıyla birlikte durduğu tezi savunulmuştur. Nitekim pek çok araştırmacı söz konusu bu kilise rivayetlerinden hareketle Roma yönetiminin ilk üç yüzyıldaki Hıristiyanlık politikasını "yok etme" siyaseti şeklinde tanımlamışlardır.

Gerçekten, bugün elimizde Romalı bazı yöneticilerin Hıristiyanlara karşı kimi zaman kovuşturmaya yönelik politikalar izlediklerine, Hıristiyanlık aleyhine bazı fermanlar yayınladıklarına ve Hıristiyanlığın bazı şehitler verdiğine ilişkin kanıtlar bulunmaktadır. Yani anlaşıldığı kadarıyla muhtelif zamanlarda ve bölgelerde bazı Roma idarecileri şu veya bu gerekçeyle Hıristiyanlığa karşı olumsuz tavırlar içinde olmuşlardı. Buna karşın, Roma yönetiminin Hıristiyanlık politikasını tanımlamak için dayanak yapılan belgelerin büyük bir çoğunlukla kilise çevrelerine ait olması bazen akıllarda soru işareti bırakmaktadır. Nitekim özellikle Hıristiyanlara karşı toplu katliamlar yapıldığı yönündeki iddiaların ge-

---

[292] Barnabas ismini taşıyan, fakat Elçilerin İşleri kitabından tanıdığımız Barnabas tarafından yazılmadığı kesin olarak bilinen bir mektuba bakılabilir. Mektubun ne zaman yazıldığını tam olarak bilmiyoruz (belki 1'inci yüzyıl sonları, belki 2'inci yüzyıl, fakat her halükarda 70 yılından sonra). Burada örneğin sünnet uygulaması eleştirilmekte ve bunun İsa ile birlikte kaldırıldığı iddiası gündeme taşınmaktadır). Bu bakımdan özellikle 8 kısım dikkat çekicidir. Mektup *ANF* serisinin 1'inci cildinde verilmektedir.

[293] Örneğin bk. Aziz Suryal Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London 1968, s. 174

nellikle başka kaynaklarca desteklenmediğini görüyoruz. Diğer taraftan, Romalıların din ve egemenlik tasavvurlarında diğer inançlara karşı sistemli kovuşturmalar takip etmek gibi bir anlayışın bulunmadığını, hatta bazı durumlarda bunun tam aksi istikamette Roma hoşgörüsünden bahsedilebileceğini önceki bölümlerde anlatmıştık. Öyleyse, çok eski tarihlerden itibaren yayıldıkları bölgelerdeki insanların farklı dinlerini imha etme siyaseti izlemeyen Romalıların, Hıristiyanlara karşı niçin topyekûn bir imha düşüncesi taşıdıkları meselesi tartışmaya fazlasıyla açıktır. Dahası, Romalılar tarafından neşredilen ve doğrudan Hıristiyanlığı hedef aldığı öne sürülen bazı fermanların ve hatta Hıristiyanların maruz kaldıkları kimi kovuşturmaların Hıristiyanlık penceresinin dışından bir bakışla değerlendirilmesi, konuya ilişkin farklı perspektiflere ve yeni paradigmalara kapı aralamaktadır.

Bu aşamada, öncelikle, Roma Devleti'nin Hıristiyanlığa ne zamandan itibaren ve hangi sebeplerin zorlamasıyla dikkat etmeye başladığı sorusunu cevaplandırmaya çalışalım. Yahudi bir fırka olarak "monoteist" karakteriyle temayüz eden Nasranîlik ile kıyaslandığında, Pauloscu teolojik yorumlar, dinî şuurları yüzlerce yıldır politeist karakterli resmi devlet dini veya sırlı tarikat kültleri etrafında şekillenen geniş "pagan" kitleler için kesinlikle daha anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir sistem oluşturmaktaydı. *Gentiles* kökenli Hıristiyan yazar Iustinus (Martyr), 2'inci yüzyıl ortalarında derlediği *apologia* karakterli bir eserde (*1. Ap.* 21), Hıristiyanlığın Mesih'e ilişkin bazı kabullerinin dönemin pagan inanışlarıyla olan yakınlığını/benzerliğini şu sözlerle itiraf etmektedir:

> Öğretmenimiz İsa Mesih'in çarmıha gerilerek öldüğünü ve yeniden dirilip göğe çıktığını söylediğimizde, sizin (yani pagan dini mensuplarının) Iuppiter'in oğlu ile ilgili olarak farzettiğiniz inanca kıyasla farklı hiçbir şey ortaya atmış değiliz[294]."

Havarilerin (Nasranîlerin) Şeriat öğretmeni olan İsa, herkes gibi bir insandı. Paulos'un "süper kahramanı" Mesih ise sırlı tarikat kültlerindeki "kurtarıcı-ilah" figürleriyle aynı role sahipti. Nasranîler, Musa Şeriatı'nın gereklerini yerine getirmek hususunda titiz davranan kimselerdi. Paulos'un teolojik yorumları ise pagan kökenli kitleler için anlaşılması kadar uygulanması da büyük müşkülat olarak görülen Musa Şeriatı'na zaten karşıydı, Paulos'a göre Mesih'in gelişiyle birlikte Şeriat'ın hükmü kaldırılmıştı. Böylece, tıpkı Mitra ya da Osiris kültü

---

[294] Iustinus, aynı yerde, pagan kült inanışlarında dirilip göğe yükseldiği öne sürülen diğer pagan tanrılarını da ismen zikretmektedir.

gibi, İsa Mesih kültü de kısa sürede geniş bir coğrafî sahada taraftar bulmaya başladı. Anlaşılan o ki, "Hıristiyanlık" tabiri de zaten o zamanlar İsa Mesih kültüne verilmeye başlanan bir isimdi[295].

İsa ismindeki Yahudi kökenli bir Şeriat öğretmenine Paulos teolojisi tarafından eski kült kahramanlarıyla benzer roller yüklenmesi, Hıristiyanlığın pagan dünyadaki süratli yükselişi olgusunu tamamıyla değilse bile kısmen izah etmektedir. Ne var ki, Hıristiyanlığın yükselişi pagan dinlerini daima rahatsız etmiştir. Çünkü bu yükseliş, Geç Antikçağ'ın sonuna dek sürekli olarak pagan dinlerinin aleyhine bir surette cereyan etmiştir; Hıristiyanlığa ihtida edenler çok büyük oranda pagan kökenli kimseler olmuştur. Hıristiyanlık bu yüzden pagan halk arasında her zaman merak uyandıran bir inanç hüviyeti taşımıştı. Hıristiyanların kendilerini diğer dinsel gruplardan ayırmak amacıyla yaptıkları kapalı-gizli toplantılar pagan halk tarafından kuşkuyla karşılanırdı. Ancak bu, yalnızca Hıristiyanlara has bir durum değildi, zira Romalılar kült dinlerinin veya kendisini toplumdan ayıran tüm grupların gizli toplantılarına kuşkuyla bakarlardı. Örneğin İsis tapımında törenler imparator ve senatoya yapılan halk dualarıyla başlardı ki, bu, kuşkuları etkisiz kılmaya yönelik bir tedbirdi[296]. Nitekim bir süre sonra, bu toplantılara atıfta bulunularak Hıristiyanların sözde ahlâksızlıklarına ya da bazı âdetlerinin tuhaflığına yönelik şayialar yayılmaya başladı[297]. Örneğin, 2'inci yüzyılın Antiokheia piskoposu Theophilos, paganların Hıristiyanları ensest ilişkiler kurmaktan insan eti yemeye kadar muhtelif şekillerde suçladıklarını söylemektedir[298]. Binaenaleyh bu gizli toplantılar pagan muhaliflere Hıristiyanların politik açıdan suçlanabilmesi için de gerekli fırsatı sağlıyordu. Hıristiyanların "Mesih" dedikleri bir kralın dönüşünü bekledikleri söylemi Roma yönetimini elbette rahatsız ederdi. Roma idaresinin politik bağlam barındıran veya barındırdığı öne sürülen bu gibi gizli toplantılara sıcak bakmayacağı gün

---

[295] Charles Matson Odahl, *Constantine and Christian Empire*, Routledge: London-New York 2004, s. 23 (Hıristiyanlığın M. 1'inci yüzyıl sonlarında İsa Mesih kültü olarak ortaya çıktığını belirtmektedir).

[296] C. Freeman, *Antik Akdeniz Uygarlıkları*, s. 568.

[297] Iustinus (Martyr), *1. Ap.*, 4-5.

[298] *Theophilus to Autolycus*, 3. 4. Bu konuda ayrıca bk. Athenagoras, 3.

kadar açıktı[299]. Romalı yöneticilere Hıristiyanlar hakkında devamlı surette şikâyetler ulaşıyordu[300] ve suçlamaların hacmi zaman geçtikçe artıyordu.

Bunun yanısıra, geleneksel pagan dininin fanatik taraftarları Hıristiyanlığa yönelik politik suçlamalarını destekleyecek çok önemli başka bir koza da sahiplerdi. Şöyle ki, Hıristiyanlar resmi devlet inancına ait olup devlet denetimi altında yapılan pagan ibadet ve uygulamalarına katılmazlardı. Evvelki bir bahsimizden hatırlanacağı gibi, eski pagan dinlerinin bazı ritüelleri siyasî otoriteler için çok büyük önem taşırdı. Devlet desteği ile organize edilen kurban kabilinden merasimler, tanrılar pantheonunu hoşnut ve teskin etmeyi amaçlar ve bu yönüyle kozmik düzenin ve devlet mekanizmasının devamlılığını temin ederdi. Bu olgu, Romalılar açısından da devlet otoritesine bağlılığın başlıca göstergesi sayılırdı. Devlet denetiminde yapılan pagan merasimlerine katılmamak, neredeyse devletin otoritesine ve düzenine karşı açıkça başkaldırmak demekti. Bu anlayış, Hıristiyanlar hakkındaki yaygın şüpheleri daha da arttıran başlıca amillerden birisiydi. Pagan inanışa mensup fanatik kitleler ya da yaşanan bazı olumsuz hadiselerin hedef saptırmayı amaçlayan sorumluları veya şüphelileri, tanrıların kamusal nitelikli pagan ibadetlerini protesto eden Hıristiyanlara çok kızdıkları söylemini devamlı canlı tutarlar, askerî yenilgileri ve çeşitli doğal felaketleri Hıristiyanları suçlu çıkaracak şekilde yorumlarlardı. Örneğin, Roma yangınından sorumlu tutulan İmparator Nero şehirdeki Hıristiyanları günah keçisi ilan etmiş veya Roma ülkesinin 3'üncü yüzyıl boyunca içeride ve dışarıda yaşadığı siyasi krizler kimi zaman Hıristiyanların dik kafalı olmalarına fatura edilmişti[301].

Yahudilikten farklı olarak Hıritiyanlık dini yayılabilmek adına tüm koşulları zorluyordu. Misyonerlik Hıristiyanlık tarihinin en erken döneminde başlamış son derece önem verilen bir müesseseydi[302]. Binaenaleyh henüz 1'inci yüzyıldan itibaren Roma ülkesindeki büyük şehirlerden organize edilen misyoner heyet-

---

[299] Iustinus (Martyr), *1. Ap.* 11, 17 (Hıristiyan *apologia* yazarı Iustinos, 2'inci yüzyıl ortalarında derlediği söz konusu eserinde Hıristiyanların dünyevi bir krallık beklemediklerini söyleyerek Hıristiyanlara yönelik politik kuşkuları gidermeye çalışmaktadır).

[300] Bithynia bölgesi valisi Plinius (111-113), İmparator Traianus'a yazdığı bir mektupta bunu açıkça belirtmektedir. Bk. William Stearns Davis, *Reading in Ancient History: Illustrative Extracts From the Sources II. Rome and the West*, USA 1913. ss. 219-222.

[301] Nero meselesi açısından bk. Andreas J. Köstenberger, L. Scott Kellum, Charles L. Quarles, *The Cradle, The Cross and The Crown: An Introduction to the New Testament*, Nashville: B & H Academic 2009, s. 109.

[302] Detaylar için bk. Şinasi Gündüz, *Misyonerlik*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları 2005.

lerinin Hıristiyanlığın yayılmasına önemli katkı sağladıkları düşünülmektedir[303]. O kadar ki, Hıristiyanlık zamanla ordu kademesinde ve devlet görevlileri arasında da ses getirecek boyutlara ulaşmıştı. Nitekim Mesih'in ansızın yeryüzüne döneceği ve Hıristiyanlar dışındaki herkesin helak olacağı şeklindeki Hıristiyan söylemler, devletin siyasî ve askerî katmanlarında yer yer rahatsızlık yaratmış olmalıdır[304].

Bütün bu izahtan anlaşıldığı kadarıyla, Roma yönetiminin en azından belirli bir zamandan itibaren Hıristiyanlığı dikkate almak için kendisi açısından yeterince sebebi vardı. Peki, ama ne zamandan itibaren? Daha önemlisi, Roma yönetimi yukarıda sayılan tarzda sebepleri gerekçe göstererek Hıristiyanlığı toptan yok etme siyaseti mi geliştirmiş, Hıristiyanlar üzerinde toplu katliamlara mı girişmişti? Şayet öyleyse, Roma İmparatorluğu'nun ezici gücü nasıl olmuştu da Hıristiyanlığa karşı verdiği bu amansız mücadeleyi kaybetmişti? Böyle bir mücadele gerçekten yaşanmış mıydı veya kilise geleneği tarafından öne sürüldüğü kadar sert ve uzun bir süreci içermiş miydi?

a. 1'inci Yüzyıl

Roma yönetiminin 1'inci yüzyıl boyunca Hıristiyan tebaasından veya Hıristiyanlık inancından rahatsızlık duyduğunu düşünmek için çok fazla sebebe sahip değiliz. Hıristiyanlık muhtemelen 1'inci yüzyılın ortalarından itibaren pagan dünyada yayılmaya başlamıştı. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Roma ülkesindeki Hıristiyan varlığı hiçbir zaman imparatorluk yönetiminin dikkatini çekecek veya onun için tehdit oluşturacak bir hacme ulaşamamıştır. Bu bağlamda, okuyucuya, 2'inci yüzyılın öncesinde İsa'dan ya da Hıristiyanlardan söz eden tek bir pagan yazara bile rastlanmadığını hatırlatmak isterim[305]. Hatta bütün bir 2'inci yüzyıl boyunca bile Hıristiyanlara doğrudan atıfta bulunan pagan yazar-

---

[303] Mehmet Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, İstanbul 1987, ss. 36-38.

[304] Mehmet Çelik, *Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri*, İzmir 1999, s. 9.

[305] Modern bazı yazarlar Iulius Africanus'un alıntılarından bilinen Thallos'u istisna kılmak istemişlerse de bunu pek başaramamışlardır. Kaldı ki, bu iddiayı doğru kabul etsek bile Thallos Hıristiyanlardan değil, İsa'dan bahsetmiştir. Bu hususta genel bilgi için bk. Richard Carrier, "Thallus and the Darkness at Christ's Death", *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 8, 2011-2012, ss. 185-191.

ların sayısı bir elin beş parmağını geçmemiştir[306]. Buradan hareketle anlaşılmaktadır ki, Hıristiyanlar 1'inci yüzyılda pagan dünyada tepki çekecek bir hacim taşımıyorlardı ve bu yüzden de Roma yönetiminin söz konusu bu yüzyılda Hıristiyanlığa yönelik sistemli bir devlet politikası geliştirmesi için zaten lüzum yoktu.

Hıristiyanlık geleneğinin 1'inci yüzyıla atfettiği şehitlik rivayetleri ise herhalde münferit nitelik taşıyan yerel karakterli istisnai hadiselere ilişkindir[307]. Bu noktada kilisenin şehitlik literatürü oluşturma çabalarını da daima göz önünde tutmalıyız. Örneğin, kiliseye göre Tarsoslu Paulos Hıristiyanlığın ilk şehitleri arasındadır. Kilise geleneği Paulos'un Roma imparatoru Nero tarafından 66 yılı civarında şehit edildiğini öne sürmektedir. Hâlbuki 1'inci yüzyıl sonlarında yazıldığı tahmin edilen ve Clemens'e atfedilen bir mektup, açıkça Paulos'tan bahsetmesine ve onun ölümünü de zikretmesine karşın şehit edildiği gibi bir bilgi nakletmemektedir[308]. İlk defa olarak Paulosçu bir yazar olduğu anlaşılan Ignatios tarafından muhtemelen 2'inci yüzyılın birinci çeyreğinde söz konusu edilen Paulos'un şehit edilişine dair iddia, Yeni Ahit'te yer alan hiçbir metinde de geçmemektedir[309]. İşin ilginci, Elçilerin İşleri kitabına baktığımızda Paulos'un fanatik Yahudilerin ve İsa'nın havari cemaatinin elinden sürekli şekilde Romalı askerler veya yöneticiler tarafından kurtarıldığını, hatta Roma şehrinde bile hiçbir engelle karşılaşmaksızın serbestçe yaşadığını görüyoruz. Elçilerin İşleri kitabı kesin olarak Paulos'tan sonraki bir zamanda ve her yönüyle Paulos'un propagandasını yapmak isteyen bir yazar tarafından (Luka?) kaleme alınmış veya erken tarihlerde yazılmışsa bile sonradan elden geçirilmiştir. Paolus şehit olsaydı, herhalde Luka veya sonraki bir editör bu hadiseyi uzun uzadıya anlatır, tıpkı diğer argümanları gibi bunu da Paulos'u Hıristiyanlığın en büyük şampiyonu ilan etme iddiasına dayanak yapardı. Hâlbuki Elçilerin İşleri kitabında böyle bir durum yoktur ve bu kitabın anlatımı Paulos'un Roma'ya ulaşmasından sonra tuhaf bir biçimde aniden durmuştur. Yani sanki bilinçli şekilde Paulos'un akıbeti hakkında muğlak bir durum yaratılmıştır. Bu bağlamda, Paulos'un Ro-

---

306 Bu konuda zengin bir modern literatür bulunmaktadır. Ancak genel olarak şu çalışma okuyucuları tatmin edecektir: Robert E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to Ancient Evidence*, Grand Rapids: Eerdmans 2000.

307 Örneğin bk. *The Martyrdom of the Holy Polycarp*, 1-21; Iustin Martyr, *2. Apology*, 2.

308 Clement, *1. Ep. to the Cor.*, 5 (*ANF*, C. 1'de).

309 Ignatios'un Efeslilere yazdığı mektubun 12. kısmına bakılabilir. Bu mektup *ANF* külliyatında mevcuttur.

malılar tarafından şehit edildiğini, hatta herhangi bir cürümle suçlandığını düşünmek için hiçbir makul sebep yoktur.

Kilise aynı şekilde İsa'nın başhavarisi Petros'un da Roma'da Paulos'la aynı ülkü için mücadele ederken şehit edildiğini öne sürmektedir ki, bu konuya evvelce değinmiş ve bunun da hiçbir kanıta dayanmadığını vurgulamıştım. Hatta bizzat Paulos'un kelimeleri ve konuşma tarzı Petros'la arasında derin ayrılıklar bulunduğunu açıkça göz önüne sermektedir[310]. Paulos ve Petros örneklerinden anlaşılan, kilisenin şehitlik konusunda yer yer mitler veya efsaneler yaratmaya çalıştığıdır. Bu yüzden de Hıristiyanlığın şehitlik edebiyatı bilimsel yönden çok daha dikkatli şekilde incelenmesi gereken bir alandır.

Bunu̦nla birlikte, Hıristiyanlığın 1'inci yüzyılda bazı şehitler vermiş olması pekâlâ çok muhtemeldir. Pagan tarihçi Tacitus, 116'dan kısa süre önce tamamladığı *Yıllıklar* isimli eserinde, Roma imparatorları Tiberius (14-37) ve Nero (54-68) dönemlerini betimlerken Mesih'e ve Hıristiyanlara küçük atıflar yapmıştı. Buna göre, Roma şehrinde yaşayan bazı Hıristiyanlar Nero döneminde kovuşturulmuşlar, çeşitli cezalara çarptırılmışlar, hatta feci şekillerde katledilmişlerdi. Tacitus'un bu önemli kaydı şu şekildedir:

> Netice itibariyle (Roma'yı yaktığı muhteviyatındaki) söylentilerden kurtulmayı amaçlayan (İmparator) Nero, iğrençlikleri yüzünden halkın nefret ettiği ve "Hıristiyanlar" diye tanımladığı bir taifeyi gözüne kestirerek suçladı ve onlar üzerinde en ağır işkencelere girişti. Bunların isimlerini aldıkları "Christus" (Mesih), (İmparator) Tiberius'un saltanatı devrinde *procurator*larımızdan birisi olan Pontius Pilatus'un hükmüyle şiddetli şekilde cezalandırılmıştı. Böylece bu zararlı hurafe o an için kontrol altına alınmış; fakat sonrasında sadece bu kötülüğün menşeini teşkil eden Yahudiye'de değil, aynı zamanda dünyanın dört bir yanındaki iğrenç ve utanç verici şeylerin yaşama olanağı bulup şöhret kazandıkları Roma'da bile yeniden patlak vermişti. Bu yüzden ilk etapta suçlananların hepsi tutuklandı. Sonra, onların verdikleri bilgiye dayanılarak şehri kundaklama suçundan değil de insanlığa karşı nefretleri yüzünden muazzam bir kalabalık hüküm giydi. Bunlar her nevi aşağılanmaya maruz kalarak öldüler. Hayvanların derilerine sarılmış şekilde köpekler tarafından parçalanarak öldürüldüler, haçlara mıhlandılar, alevlerle yüzleştiler. Öyle ki, bu yapılanlar gün batımından sonra geceyi aydınlatmıştı[311].

---

[310] F. C. Baur, *The Church History of the First Three Centuries*, C. 1, s. 55.
[311] Tacitus, *Annals*, XV. 44, s. 305.

130 yılından sonra öldüğü tahmin edilen diğer bir pagan tarihçi Suetonius ise 120 yılı dolaylarında *Caesarların Hayatları* (*On İki Caesar*) isimli bir tarih çalışması derlemişti. Burada geçen bir kayda göre, Mesih taraftarları Roma imparatoru Claudius (41-54) döneminde Roma şehrinden kovulmuşlardı[312].

Şimdi yukarıdaki kayıtları, özellikle Tacitus'un verdiği bilgileri yorumlayalım. Pagan yazarların bu kayıtları ilk bakışta Roma yönetiminin henüz çok erken tarihlerden itibaren Hıristiyanlara karşı cephe aldığı veya onları yok etme ülküsüyle hareket ettiği izlenimi yaratabilir. Ancak böyle bir iddiaya karşı ihtiyatlı yaklaşmak gerektiği anlaşılmaktadır. Birincisi, az önce belirttiğim gibi, Hıristiyanlık 1'inci yüzyılda Roma ülkesinde çok küçük cemaatlerce temsil edilen bir azınlık diniydi. Bu yönüyle baktığımızda, Hıristiyanlığın Roma yönetiminin doğrudan dikkatini veya öfkesini çekmesi için görünüşe göre hiçbir sebep yoktur. İkincisi, 1'inci yüzyılda Hıristiyanlık hakkında iyi-kötü bilgisi olan kişiler bu dini Yahudilikle özdeş veya Yahudiliğin bir kolu olarak ya da en fazla ana akım Yahudi inancından kopan bir grubun dini addediyorlardı. Doğrusu, bunlar haksız da sayılmazlardı. Hıristiyanlık 1'inci yüzyılın ikinci yarısında henüz Yahudilik karşısında tam bağımsızlığını elde etmiş değildi. Bir Yahudi mezhebinin (Hıristiyanlık) 1'inci yüzyılda dinsel gerekçelerle Roma yönetimi için doğrudan hedef haline dönüşmesi de küçük bir olasılık olmalıdır. Kaldı ki, Yahudilik en azından 66 yılında başlayan Roma-Yahudi savaşına kadar Romalıların teminatı altında bulunan bir dindi. Öyleyse, 1'inci yüzyılda Yahudi mezhebi görünümündeki Hıristiyanlık sanıldığının aksine aslında Roma yönetiminin koruma örtüsü altında organize edilen bir inanç sistemiydi[313]. Nitekim pagan tarihçi Suetonius'un yukarıdaki bahsinde Mesih yanlılarının (Hıristiyanlar) kiliselerinden değil de sinagoglarından dem vurması bu bakımdan çok ilginç bir örnektir. Üçüncüsü, Tacitus ve Suetonius'un yukarıda verdiğimiz kayıtları tamamıyla otantik kabul edilecek olsa bile, bu yazarlar Roma Devleti'nin genel bir politikasına değil, Roma şehrinde yaşanan münferit hadiselere atıfta bulunmuşlardı. Hıristiyanların imparatorluğun başkentinde bir defa kovuşturulmuş olmaları, herhalde ülkenin dört bir yanındaki Hıristiyanların zulüm altında yaşadıkları anlamına gelmemektedir. Dördüncüsü ve sonuncusu, Tacitus'a göre Nero döneminde Roma şehrindeki Hıristiyanlar inançları yüzünden değil, fakat şehri

---

[312] Suetonius, *Twelve Caesars*, s. 226; Suetonius'un bu kaydı son derece tartışmalıdır ve belki otantik bile değildir. Bu husustaki tartışmalar için bk.John Granger Cook, *Roman Attitudes Toward the Christians*, Mohr Siebeck: Tübingen 2010, s. 14 vd.

[313] Krş. C. M. Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 23.

kundakladıkları suçlamasıyla cezalandırılmışlardı. Yani Tacitus'a göre meselenin dinsel bir arkaplanı bulunmuyordu.

Sonuç olarak, 1'inci yüzyıl açısından, Hıristiyanlığın henüz Yahudi karakterli bir mezhep görünümü taşıdığını, çok küçük cemaatlerce temsil edildiğini ve bu yönüyle bakıldığında Roma yönetiminin dikkatini çekmesi için pek bir sebep bulunmadığını söyleyebiliriz. Hıristiyanlığın 1'inci yüzyılda birkaç münferit olay vesilesiyle bazı şehitler vermesi olası gözükse de, genel olarak Roma yönetiminin henüz bir Hıristiyanlık politikası belirlemediğini anlıyoruz. Nero dönemine atfedilen zulüm söylemi ise bizzat bu söylemi dile getiren Romalı tarihçi tarafından Hıristiyanların Roma yangını yüzünden günah keçisi ilan edilmelerine yorulmuştur, yani dinsel bir boyut taşımamaktadır.

b. 2'inci Yüzyıl

İspanyol kökenli bir imparator olan Traianus (98-117), Roma tarihinin askeri açıdan en başarılı hükümdarlarından biriydi. Traianus, başarılı seferlerinin neticesi olarak imparatorluğu en geniş sınırlarına ulaştırmıştı[314]. Ancak o, aynı zamanda Hıristiyanlık tarihi açısından da ismi sıkça zikredilen birisi olmuştur.

Roma yönetiminin İmparator Traianus'un şahsiyetinde Hıristiyanlara karşı korkunç bir zulüm siyaseti izlediği ve Hıristiyanlık ile topyekûn bir mücadeleye giriştiği iddiası kimi araştırmacılar tarafından gündeme getirilmiştir. Bu iddianın kaynağı, Traianus'un genel mahiyetteki zulüm ve katliamlarından dem vuran ve Ignatios kabilinden şehitleri delil gösteren kilise geleneği olmuştur[315]. Buradan hareket eden bazı araştırmacılar, Roma yönetiminin Traianus döneminde Hıristiyanlığı yok etme ülküsü güttüğünü öne sürmüşlerdir[316]. Traianus'un bilhassa orduda görevli Hıristiyanlara karşı sert tedbirlere başvurduğu, hatta Hıristiyanları toplu şekilde katlettirdiği de aynı çerçevedeki iddialar arasındadır[317]. Ne var ki, seküler karakterli bazı belgeler farklı yorumlar yapmamıza da olanak tanımaktadır. Şöyle ki:

Roma İmparatoru Traianus'un hükümdarlığı döneminde (98-117) bir ara (111-113) kuzey-batı Anadolu'daki Bithynia bölgesi valiliği (*legatus Augusti*)

---

[314] Everett Ferguson, *Background of Early Christianity*, 3. Basım, Michigan: Grand Rapids 2003, s. 38.

[315] Bk. The Mardyrdom of Ignatius, *ANF*, C. I.

[316] Örneğin bk. A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, s. 174.

[317] Malalas, xi. 2, s. 144 (Bu geleneği Geç Antikçağ'da muhafaza eden Hıristiyan yazarlardan biridir); Ayrıca bk. A. S. Atiya, *Eastern Christianity*, s. 174.

yapmış olan Plinius, İmparator Traianus'tan yönetimi altındaki Hıristiyanlara karşı nasıl bir tutum takınması gerektiği konusundaki tavsiyelerini sormuştu. Traianus'un cevabî mektubu ise kendisinin konuya ilişkin görüş ve yönergelerini içermişti. Önce Plinius'un mektubuna bakalım.

> Efendim, müteredditkaldığım tüm hususlarda size danışmak âdetimdir. Zira tereddüdüme sizden daha iyi kim kılavuz olabilir veya cehaletimi aydınlatabilir? Bugüne kadar Hıristiyanların yargılanmasına (ilişkin davalara) katılmadım. Bu yüzden, cezalandırma veya tahkikat açısından ne gibi suçlamaların teamül oluşturduğunu veya davanın nasıl sürdüğünü bilmiyorum. Yaş bakımından herhangi bir ayırım gözetilmeli mi, yoksa çok genç olanlarla yaşlılar arasında cezalandırma yapılırken bir fark yok mu? Pişmanlık noktasında özür kabul edilmeli mi, yoksa bir adam bir zamanlar Hıristiyan idiyse artık onun lehine yapılacak bir şey yok mu? Dahası, başka bir suçlama yoksa veya isimleriyle özdeş başka bir suçları olmaksızın sadece Hıristiyan ismini taşımak cezalandırma için yeterli mi? İşte, bu konularda büyük kararsızlık içindeyim.
>
> Bu bağlamda, Hıristiyan oldukları gerekçesiyle bana ihbar edilenler hakkında şöyle bir yöntem uyguladım: Hıristiyan olup olmadıklarını sorguladım. Hıristiyan olduğunu itiraf edenleri ikinci ve üçüncü kez yeniden sorgulayarak onları cezalandırma ile tehdit ettim. İnatçılık yapıp direnenlerin infazını emrettim; inançlarının doğası ne olursa olsun, dik kafalılığın ve boyun eğmeyen inatçılığın cezalandırılmaya layık olduğuna dair hiç şüphem yoktu. Aynı illete tutulmuş başkaları da vardı. Ancak bunlar Roma vatandaşı oldukları için onların Roma'ya götürülmeleri için bir emir imzaladım.
>
> Sonrasında, genellikle olduğu gibi suçlamalar yayıldı. Zira kovuşturmalar sürüyordu ve münferit birkaç olay meydana gelmişti. Öyle ki, pek çok kimsenin ismini (Hıristiyan oldukları iddiasıyla) zikreden anonim bir belge (*libellus*) ortaya çıktı. Hali hazırda veya geçmişte Hıristiyan olduklarını inkâr edenleri, tarafımca dikte edilen sözlerle tanrılara yalvarmaları ve sizin resminize tütsü ve şarapla birlikte tapmaları koşuluyla -ki bu resmi tanrıların heykelleriyle beraber bu amaçla getirtmiştim- ve dahası Mesih'i lanetlemeleri şartıyla salıvermeyi doğru buldum. Çünkü rivayete göre gerçekten Hıristiyan olanlar bunların hiçbirisini yapmazlarmış.
>
> Muhbirin geçmişte Hıristiyan olup şimdi bunu inkâr ettiğini bildirdiği diğerleri geçmişte durumun böyle olduğunu, ancak şimdi bunun değiştiğini; kimisi üç yıl önce, kimisi beş yıl önce, bazısı yıllar önce, bazısı ise yirmi beş yıl önce Hıristiyanlıktan vazgeçtiklerini öne sürdüler. Nitekim bunların tümü sizin resminize ve tanrıların heykellerine taparak Mesih'i lanetlediler.
>
> Bununla beraber, bunlar, belirli bir günde şafak sökmeden evvel bir araya gelmelerini, Mesih'e bir tanrı gibi ilahiler terennüm etmelerini, suç işlememek,

sahtekârlık, hırsızlık ve zina yapmamak, güvenilirliklerini zarara uğratmamak ve emanetleri sahiplerine iade etmek gibi konularda kendi aralarında and içmelerini, hatalarının ve yanlışlarının özeti ve esası olarak belirttiler. Bunun akabinde ayrılmak ve sıradan ve masum bir yiyeceğin parçası olarak yeniden bir araya gelmek âdetleriymiş. Sizin yönergeleriniz uyarınca yayınladığım fermanın sonrasında bunu bile bıraktıklarını onayladılar. Zira politik faaliyetleri yasaklamıştım. Bu bağlamda, diakon dedikleri iki kadın köleye işkence ederek bu hususu soruşturmaya özellikle ihtiyaç hissettim. Ancak (Hıristiyanlık denilen bu inanç sistemi içinde) batıl bir aşırılıktan başka bir şey göremedim.

Bu yüzden kovuşturmayı erteleyerek bir an önce size danıştım. Çünkü özellikle (Hıristiyanların çokluğuna yönelik) sayı sebebiyle konunun size danışılması gerektiğine kanaat getirdim. (Aralarında) her yaş, rütbe ve cinsiyetten insan mevcut ve bunlar tehlike ile karşı karşıya olacaklar. Zira bu batıl inancın kötü etkileri sadece şehirlere değil, aynı zamanda köylere ve çiftliklere de sıçramaktadır.

Ancak yine de bence bunu kontrol altına almak ve tedavi etmek mümkündür. Neredeyse bomboş olan tapınakların kalabalıklaşmaya başladığı, çoktandır ihmal edilen yerleşik dinî ritüellerin kaldığı yerden ihya edildiği ve her yönden kurbanlık hayvanların gelmekte olduğu çok açıktır. Böylece, tövbe etme fırsatı tanınması halinde ne denli büyük bir kitlenin düzeltilebileceğini hayal etmek kolaydır.

İmparator Traianus ise valisi Plinius'un yukarıdaki mektubuna cevaben şu önemli satırları kaleme almıştı:

Sevgili Plinius, Hıristiyan oldukları için kınanan kimselerin durumlarını/davalarını ayrı bir bağlamda değerlendirmek suretiyle uygun bir prosedür uyguladın. Zira standart oluşturacağı beklentisiyle genel nitelikli herhangi bir kural/yasa koymak pek mümkün değil. Hıristiyanlar aranmayacaklar: İhbar edilirlerse ve suçlu oldukları kanıtlanırsa ancak bu takdirde cezalandırılacaklar. Fakat Hıristiyan olduğunu inkâr eden ve bunu tanrılarımıza ibadet ederek kanıtlayanlar, geçmişlerine ilişkin şüphe barındırsalar bile tövbe etmek yoluyla bağışlanma elde edeceklerdir. Bununla beraber, anonim belgelere dayanan suçlamaların herhangi bir kovuşturma için gerekçe sayılması mümkün olamaz. Çünkü böyle bir uygulama bir taraftan tehlikeli tür bir örnektir, bir yandan da çağımızın ruhuyla uyuşmamaktadır[318].

Plinius ve Traianus'un yukarıdaki mektupları, Hıristiyanlığın 2'inci yüzyılın birinci çeyreğinde Roma yönetimi veya en azından Romalı bazı yöneticiler tarafından sempatik bulunmayan bir inanç olduğunu açıkça göstermektedir. Plinius

---

[318] Her iki mektup metni için bk. Davis, *Reading in Ancient History*, ss. 220-222.

görev yaptığı Bithynia bölgesinde Hıristiyanları sorgulayıp cezalandırmıştı. Anlaşılan o ki, Hıristiyanlık Roma toplumu ve yönetimi tarafından "ötekileştirilen" bir inançtı, çünkü bir yönüyle "ahlaki bir bozulma" veya "batıl bir hurafe" olarak görülüyor, gelenekçi Romalılar tarafından atalardan yadigâr değerlerden uzaklaşılması olarak niteleniyordu. Yukarıda gördüğümüz gibi, pagan tarihçi Tacitus Hıristiyanlığı "zararlı bir hurafe" şeklinde tanımlamıştı. Bir diğeri olan Suetonius için de Hıristiyanlık "ahlaksal açıdan bozulma" idi. Nitekim şimdi, Plinius'da Hıristiyanlığı "batıl bir aşırılık" diye betimlemişti[319]. İmparator Traianus ise suçlu (Hıristiyan) olduğu kanıtlananların cezalandırılmış olmasını onaylamıştı.

Bununla birlikte, söz konusu bu mektupların satır aralarına biraz daha dikkatli baktığımızda başka bazı önemli noktalar gözümüze çarpmaktadır. Şöyle ki, Plinius bu mektubu bizzat Roma hükümdarına hitaben yazmıştı. Bunu yaparken amacı Hıristiyanlara karşı nasıl bir tutum takip etmesi gerektiği konusunda imparatorun düşüncelerini sormak, tavsiyelerini almaktı. Çünkü Plinius Hıristiyanları cezalandırırken doğru bir iş yapıp yapmadığından emin değildi. Bu yüzden bizzat kendi ifadesiyle kovuşturmayı ertelemiş ve önce imparatorun fikrini almayı düşünmüştü. Plinius'un Romalı bir yönetici olarak şu veya bu sebeple Hıristiyanlıktan hoşlanmadığı gün gibi ortadadır. Ancak Plinius'un Traianus'a Hıristiyanlara karşı nasıl bir tutum takınması gerektiğini sorması, Roma Devleti'nin Traianus dönemi de dâhil olmak üzere o güne değin Hıristiyanlık hakkında herhangi bir yasa çıkarmadığına, belirgin bir politika izlemediğine ve Hıristiyanları doğrudan bir düşman gibi görmediğine kanıt oluşturmaktadır. Aksi takdirde Plinius gibi Romalı bir yöneticinin Roma Devleti'nin Hıristiyanlık politikasından veya yasalarından bihaber olduğunu düşünmemiz gerekir –ki herhalde bu da rasyonel bir tarih yorumu sayılamaz.

Traianus ise Hıristiyanlığı kanıtlananların cezalandırılabilmelerine olanak tanıyan bir cevap yazmıştı. Ancak imparator, Plinius'u, Bithynia bölgesindeki Hıristiyanları tespit etmeye yönelik basit bir tahkikattan bile men etmişti. Ondan, ayrıca, anonim belgelere itibar etmemesini de istemişti. Çünkü böyle bir politika, imparatora göre devletin yönetim felsefesiyle uyuşmuyordu. Daha da önemlisi Traianus, Plinius'a, Hıristiyanlar hakkında uygulanması gereken genel nitelikte bir yönerge de belirtmemişti. Demek ki bizzat Roma imparatoruna göre Roma ülkesinde bu zamana kadar yayınlanmış Hıristiyanlık karşıtı bir yasa hükmü yoktu. Hatta teamül yoluyla bile olsa, insanların Hıristiyanlık dinine

[319] Mark Humphries, *Early Christianity*, New York: Routledge 2006, s. 215.

mensup olup olmadıkları yönünde herhangi bir araştırma ya da tahkikat yapılmıyordu. Nihayet, anlayabildiğimiz kadarıyla 2'inci yüzyılın ilk çeyreğinde bile Roma yönetiminin Hıristiyanlara karşı belirgin bir politikası bulunmuyordu. Zira Romalı yöneticiler kararsız oldukları bu konuda fikir alış-verişi yapıyorlardı.

Plinius, mektubunda, Traianus'un yönergeleri uyarınca yayınladığı bir fermandan söz etmişti. Ancak bu yönergenin doğrudan Hıristiyanlığa karşı değil, fakat daha ziyade gizli politik faaliyetlere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Plinius politik faaliyetleri yasaklandığını bunun hemen ardından vurgulamıştı. Bu bağlamda, Plinius'un Hıristiyanları politik bir faaliyette bulunup bulunmadıkları konusunda sorgulamış olması yüksek bir olasılık olarak belirmektedir. Zira Plinius, (Hıristiyanlık denilen bu inanç sistemi içinde) batıl bir aşırılıktan başka bir şey göremediğini yazmıştı. Hıristiyanlar herhalde politik yönden şüpheli kimseler sayılıyorlardı, çünkü onların gizli toplantıları şüphe çekiyordu. Nitekim Plinius'un inanç bakımından Hıristiyanları ahlaki açıdan kabahatsiz bulduğu ve belki en fazla "fanatik budalalar" şeklinde yorumladığı hissedilmektedir[320].

Herhalde Traianus Hıristiyanları pek sevmiyordu. Ancak biz böyle bir sorunun cevabını aramıyoruz. Traianus'un mektubu, onun Hıristiyanları katletme ülküsüyle hareket eden bağnaz bir yönetici olmadığını, Roma yönetiminin de güç kullanarak ve organize şekilde Hıristiyanları baskı altına almadığını açıkça göstermektedir. Traianus-Plinius diyalogu Traianus'un Hıristiyanlara karşı toplu katliamlara giriştiği iddiasını da şüpheli bir hale sokmaktadır. Aslında bu şüpheleri tetikleyen tek olgu söz konusu bu diyalog değildir. Örneğin, Hıristiyan bir yazar olan Tertullianus (ö. y. 240), yukarıdaki mektuptan Hıristiyanlara karşı takibat yapılmasının yasak olduğu sonucunu veya yorumunu çıkarmıştı (*Apology*, 2. 2. 6)[321].

Hıristiyan yazarların aslında Traianus konusunda tutarsız bilgiler verdikleri görülüyor. Örneğin, bir kaydında Traianus'un Hıristiyanlara karşı büyük zulümlere giriştiğini ve bu sırada çok sayıda Hıristiyanın şehit düştüğünü öne süren Ioannes Malalas (ö. 578), başka bir yerde ise bizzat Traianus tarafından yayınlanan, ülkedeki tüm valilere gönderilen ve onları Hıristiyanlara karşı her türlü olası zulümden men eden bir fermana atıfta bulunmuştu[322]. Kilise tarihçisi Eusebios (ö. 339) ise Traianus döneminde imparatorun emriyle Hıristiyanları he-

---

[320] R. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament*, s. 27.
[321] M. Humphries, *Early Christianity*, s. 218.
[322] Malalas, xi. 5, s. 145.

def alan genel mahiyette bir kovuşturma süreci yaşanmadığını söylemiştir. Eusebios'a göre, bu dönemde sadece yerel nitelik taşıyan münferit hadiseler vuku bulmuştu[323]. Eusebios başka bir yerde ise Plinius'un yukarıda sözü geçen mektubuna değinmişti. Eusebios, bu mektubu, Plinius'un Hıristiyanların Mesih'e bir tanrı gibi ilahi terennüm etmek dışında Roma yasalarına uygun şekilde yaşayan kimseler oldukları kanaatini taşıdığı şeklinde yorumlamıştı. Sonrasında ise Traianus döneminde izlenen Hıristiyanlık politikasının genel hatlarını şu sözlerle tasvir etmişti:

> Bazen insanlar, bazen ise muhtelif yerlerin yöneticileri bize (yani Hıristiyanlara) karşı komplolar düzenlemişlerdi. Aslında genel mahiyet taşıyan bir zulüm/kovuşturma yaşanmamıştı. Yine de kimi eyaletlerde münferit zulümler olmuş, birçok mümin çeşitli şekillerde öldürülmüştü[324].

Sonuç olarak, Hıristiyanları sempatik bulmasa da, Traianus'un bağnaz bir Hıristiyan düşmanı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Onun döneminde Hıristiyanların toplu şekilde katledildikleri iddiası muhtemelen büyük ölçüde gerçeği yansıtmamaktadır. Roma Devleti'nin büyük gücü Traianus'un hükümdarlığı sırasında doğrudan Hıristiyanlığı ezip geçmeye odaklansa, Hıristiyanlığın erken tarihlerdeki hızlı yükselişi muhtemelen çok daha ağır seyreder, duraklar, hatta yok olup giderdi. Bununla birlikte Traianus zamanında Bithynia bölgesinin dışında da yerel nitelikli bazı kovuşturmaların yaşanmış olması elbette muhtemeldir[325]. Ancak bunlar daha ziyade istisnai ve münferit karakter taşıyan hadiseler olmalıdır ve Hıristiyanlığın döneme ilişkin şehitlik edebiyatı muhtemelen bu gibi olayların fazlasıyla abartılmasıyla oluşmuştur.

Roma yönetiminin Hıristiyanlıkla ilişkileri Traianus sonrası dönemde de aynı karakterini büyük oranda sürdürmüş gibidir. Henüz çok erken tarihlerden itibaren Romalıların dinsel tasavvurlarında farklı inançları yok etme düşüncesine pek rastlanmadığını evvelce birkaç kez vurgulamıştık. Romalılar, tek tanrı inancını esas alan "monoteist" yaklaşımları büyük olasılıkla garip buluyorlar, hatta bu dinlerin mensuplarını hor görüp küçümsüyorlardı[326]. Buna karşın Ya-

---

[323] *Hist. Eccl.*, 3. 32. 1.

[324] *Hist. Eccl.*, 3. 33. 1-2.

[325] Eusebios (*Hist. Eccl.*, 3. 32. 1), Yaruşalim piskoposunu örnek olarak vermektedir.

[326] Lucian (Lukianos), "The Passing of Peregrinus", *Lucian*, V. cilt, İngilizce trc. A. M. Harmon, Harvard University Press 1936, ss. 14-15 (Samosatalı Lukianos, Peregrinus isimli bir Hıristiyanı bahis konusu ettiği eserinde, atıfta bulunduğum kısımda, Hıristiyanların fazlasıyla saf kimseler olduklarını belirtmekte ve onları açıkça küçümsemektedir); Turhan Kaçar ("Lucianus Çağı'nda Hıristiyanlık", *Uluslararası Samsatlı Lucianus Sempozyumu*", ed. Mus-

hudilerin dinsel anlayışlarını ve inanç ilkelerini devlet güvencesi altına almışlardı. Roma bir imparatorluktu. Etnik, dinî ve kültürel yönlerden farklı unsurları bir arada tutan Romalılar, imparatorluk kavramının ne anlama geldiğini ve hangi yönetim felsefesiyle idare edileceğini herhalde biliyorlardı. Bu yargı, Plinius veya Traianus örneklerinden görüldüğü gibi, Romalıların bütün değişik renkleri sempatik buldukları manasına gelmiyordu. Ancak bu, Romalıların bütün değişik renkleri imha etmeye çalıştıkları anlamına da gelmemektedir. Konu Hıristiyanlık olduğunda gittikçe artan Hıristiyan karşıtı söylemler cabasıydı. Nitekim bu söylemler muhtemelen bazı dönemlerde ve kimi yöneticilerin şahsiyetlerinde ve uygulamalarında tezahür etmiştir.

Bu bağlamda, Marcus Aurelius (161-180) ile Septimius Severus (193-211) gibi imparatorların hükümdarlıkları sırasında Roma yönetiminin Hıristiyanlık karşıtı bazı tedbirlere başvurduğu öne sürülmektedir[327]. Kilise geleneği, Marcus Aurelius döneminde Hıristiyanlara karşı çok şiddetli bir politika izlendiğini, bugünkü Fransa, Anadolu ve Suriye başta olmak üzere çeşitli bölgelerde sayısız Hıristiyanın katledildiğini ve oluk gibi Hıristiyan kanı akıtıldığını savunmaktadır[328]. Rivayete göre, Septimius Severus döneminde ise Hıristiyanlık dinine girmek yasaklanmış, Suriye ve Afrika başta olmak üzere çeşitli bölgelerde devlet eliyle şiddetli bir zulüm siyaseti izlenmişti[329].

Marcus Aurelius döneminde Hıristiyanlara karşı takip edilen politikanın ana hatlarını dönemin çağdaş Hıristiyan yazarlarının tanıklıklarına bakarak tespit etmeye çalışabiliriz. Athenagoras, bizzat imparatora hitaben kaleme aldığı *apologia* karakterli bir çalışmasında, Marcus Aurelius döneminde Roma İmparatorluğu'nda muhtelif uluslara mensup insanların farklı gelenek ve yasalara sahip olduklarını belirtmişti. Athenagoras'a göre, hiç kimse yasa veya cezalandırılma korkusu yüzünden atalardan yadigâr geleneklerden mahrum kalmıyordu. Bizzat imparator bu liberal ortamın sürmesi için gerekli tedbirleri alıyordu. Ancak bunun tek istisnası Hıristiyanlardı. Zira Athenagoras, ülkede bütün dinler için geçerli olan özgürlüğün Hıristiyanlar mevzu bahis edildiğinde pek de geçerli

---

tafa Çevik, 17-19 Ekim 2008, s. 271'de), haklı olarak, Lukianos'un eleştirdiği Hıristiyanların sadece alt-kültür gruplardan birisi olduğunu söylemektedir. Zira Peregrinus muhtemelen Ebionit bir grup tarafından Hıristiyanlığa ihtida ettirilmişti.

[327] Oliver J. Thatcher, *The Library of Original Sources, Vol. IV* (*Early Medieval Age*), Pasific University Press: Hawai 2004, ss. 9-13 (Marcus Aurelius açısından).

[328] Örneğin bk. Eusebios, *Hist. Eccl.*, 5. 1. 1-63.

[329] Örneğin bk. Eusebios, *Hist. Eccl.*, 5. 1. 2. 3.

olmamasından yakınmıştı. Athenagoras, Hıristiyanların yalnızca isimlerinden dolayı zulme uğradıklarını belirtmiş, imparatorun ise bu duruma göz yumduğunu söylemiştir[330].

Athenagoras'ın bu yazdıklarında haklılık payı bulunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle 4'üncü yüzyılın birinci yarısında yaşayan kilise tarihçisi Eusebios'un kayıtlarından hareketle, Marcus Aurelius'un hükümdarlığı sırasında, muhtemelen 177 yılı civarında, Gallia Lugdunensis'teki (Gaul/Galya, Fransa'da) Lugdunum'da (Lyon) Hıristiyanlara yönelik kovuşturmalar bahis konusu edilmektedir. Bunun öncesinde şehit edildikleri düşünülen Polykarpos veya Iustinus gibi meşhur bazı isimler Hırisiyanlığın şehitlik edebiyatında çok önemli yer tutmuş azizlerdir[331]. Afrika *proconsulü* Vigellius Saturninus'un 180 yılına atfedilen ve Kartaca yakınlarında yaşandığı söylenen küçük çaplı Hıristiyan katliamı ise yüzyıllardır Hıristiyanların hafızasında yer etmiş bir olaydır[332].

Bununla birlikte meselenin başka bir boyutu da mevcuttur. Marcus Aurelius'un diğer bir çağdaşı olan Tertullianus, 197 yılı civarında derlediği *apologia* çalışmasında Marcus Aurelius için hiç de sert ifadeler kullanmamıştı. Aksine, Tertullianus, Marcus Aurelius'u bazen Hıristiyanların koruyucusu olarak tanımlamıştı. Tertullianus'a göre bunun sebebi imparatorun Hıristiyanlara olan minnettarlığıydı. Çünkü bir muharebe sırasında imparator ve birlikleri susuzluktan Hıristiyan askerler sayesinde kurtarılmışlardı, ordudaki Hıristiyan askerlerin duaları sayesinde yağmur yağmış ve Roma ordusu yok olmaktan kurtulmuştu[333]. Hatta kilise tarihçisi Eusebios'un rivayetine göre, Marcus Aurelius bu minnettarliği sebebiyle Hıristiyanları suçlayanları ölümle cezalandırmıştı[334].

Yukarıdaki kayıtlardan, Marcus Aurelius döneminde Romalı bazı yerel yöneticilerin kimi bölgelerde Hıristiyanlara karşı yer yer sert politikalar izlediklerini, birkaç bölgede kovuşturulan Hıristiyanların bazı şehitler verdiklerini anlıyoruz. Ancak yine aynı kayıtlardan bu dönemde Hıristiyanlara karşı Roma yönetiminin genel mahiyette olumsuz bir tutumunun bulunmadığını, yerel nitelikli istisnai kovuşturmaların imparatorun emriyle veya herhangi bir yasa hükmüyle icra edilmediğini ve devlet açısından topyekûn bir imha siyasetinden bahsedi-

---

330 *A Plea for the Christians*, 1. 1 (*ANF*, C. 2).

331 Bu hususta bk. Bogdan Burliga, "The Emperor's Old Clothes: Marcus Aurelius' Attitude Towards the Christians Again", *Studia Elbląskie* 12, 2011, ss. 152-158.

332 Brent D. Shaw, *Sacred Violance: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge University Press 2011, s. 589.

333 *Apology*, 5. 6.

334 *Hist. Eccl.*, 5. 5. 6.

lemeyeceğini görüyoruz. Gerçekten, geniş Roma arazisi üzerinde kovuşturmaya konu teşkil eden birkaç bölgede bile Hıristiyanlığın sınırlı sayıda şehitler verdiği söylenebilir. Örneğin Afrika'da Vigellius Saturninus'un emriyle katledilen Hıristiyanların on iki kişi oldukları (beşi kadın, yedisi erkek)[335], Lugdunum'daki şehitlerin ise 48 kişiye tekabül ettikleri rivayet olunmuştur. Bu arada, Lugdunum'daki bu katliama ilişkin yegâne kaydın yaklaşık yüz elli yıl sonraki bir tanıklığa, yani Eusebios'a dayandığını da hatırlamak gerekir. Çünkü Eusebios'un ne derece sağlıklı bilgilere ulaşabildiğini veya elindeki bilgileri bize ne ölçüde doğru şekilde yansıttığını tam olarak bilmiyoruz.

Kilise geleneğince Roma imparatoru Septimius Severus'a atfedilen zulüm söylemi ise daha ziyade onun Hıristiyanlığa (ve Yahudiliğe) ihtida edilmesini yasakladığı iddiasına dayanmaktadır. Ne var ki, hiçbir çağdaş kaynak tarafından doğrulanmayan bu iddia, yalnızca, İmparator Constantinus'un 4'üncü yüzyılın birinci çeyreğinde Roma ülkesine getirmeye çalıştığı Hıristiyan karakterli iklimin bir ürünü olan *Historia Augusta*'da geçmektedir. Nitekim modern araştırmacılar bu eseri derleyen müellifin kurguyla gerçeği karıştırdığını söylüyorlar[336]. Hâlbuki Septimius Severus'un Hıristiyanlara karşı gayet hoşgörülü bir imparator sayılması gerektiği, oğlunu Hıristiyan bir dadıya emanet ettiği ve hatta Hıristiyanları kendi sarayında hekimlik kabilinden görevlere atadığı, bizzat Hıristiyan yazar Tertullianus'un kayıtlarından anlaşılmaktadır[337]. Bu yüzden de Septimius Severus döneminde Perpetua örneğindeki gibi bazı şehitlere rastlanması elbette mümkün ise de, bunun genel bir kovuşturma politikası ile açıklanması mümkün görünmemektedir.

Roma yönetiminin Hıristiyanlık ile ilişkilerini 2'inci yüzyıl açısından genel olarak değerlendirecek olursak, Hıristiyanlığın Roma ülkesinde kesin şekilde yasaklanmış bir din olmadığını belirtmek durumundayız. Anlaşıldığı kadarıyla, o zamanlar Roma ülkesinde Hıristiyanlık aleyhine yayınlanmış bir ferman veya yasa hükmü söz konusu değildi. Bu yüzden, Traianus'un Plinius'a yazdığı mektupta belirginleşen Hıristiyanlık politikasının 2'inci yüzyıl boyunca geçerliliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Yani, Hıristiyanların cezalandırılması, teamül olarak sadece imparatora ve tanrılara kurban sunmayı reddetmeleri halinde gündeme gelmişti ki, Roma yönetiminin bu konuyu dini değil de politik bir bağlamda de-

---

[335] Shaw, *Sacred Violance*, s. 589.

[336] William Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Brill: Leiden 2007, s. 185.

[337] W. Tabbernee, *Fake Prophecy* ss. 183-184.

ğerlendirdiğini ve devlet otoritesine itaatın bir göstergesi saydığını evvelce söylemiştik. Nitekim 2'inci yüzyıl boyunca istisnai bazı hallerde Hıristiyan olmakla suçlananlar, sembolik bir kurban merasimi gösterisi yapmaları koşuluyla serbest bırakılmışlar, ancak bunu yapmadıkları takdirde cezalandırılmışlardı[338]. Hıristiyanların aranması veya anonim belgelere dayanılarak kovuşturulmaları ise yasaktı. Hatta bizzat Hıristiyan yazarlara göre Traianus veya Marcus Aurelius gibi Roma imparatorları Hıristiyanların kovuşturulmasına karşı çıkmışlar, bu konuda genel mahiyette emirler vermişlerdi. Buna karşın, bu uzun yüzyıl boyunca Hıristiyanların bazı bölgelerde kimi kovuşturmalarla muhatap oldukları söylenebilir. Bunun sebebi belki bazı Romalı idarecilerin Hıristiyanlardan hoşlanmamaları veya belki de özellikle kriz dönemlerinde Hıristiyanlara karşı pagan halktan yükselen öfkeyi kontrol altına alıp yatıştırma, yani iç dengeyi korumaya yönelik tedbir alma istekleriydi[339]. Hıristiyanların pagan karşıtı söylemleri de herhalde bazı zamanlarda bu dinin mensubu olan kimi Romalı yöneticileri kızdırıyordu. Örneğin, Afrika *proconsulü* Vigelius Saturninus, bir Hıristiyanın inancını açıklamasına izin vermemiş ve ona, "bizim için kutsal olan şeyler hakkında kötü konuşacaksan seni dinlemeyeceğim" demişti[340]. Nitekim Hıristiyanlık sözcülerinin çok erken tarihlerden itibaren ve doğal olarak, paganizme karşı bazı açılardan şiddetli eleştiriler getirdiklerini biliyoruz[341].

Açıkça görülmektedir ki, 2'inci yüzyıl boyunca ülkenin yerleşik geleneklerinin savunucusu olan paganlarla yükselmekte olan bir dinin müntesipleri olan Hıristiyanlar rekabet halinde olmuşlardı. Bu gayet doğaldı, hatta kaçınılmazdı, bazı Romalı idareciler muhtemelen yer yer taraflarını belli etmek zorunda kalmışlar ve Hıristiyanları belki biraz da bu yüzden kovuşturmuşlardı. Ancak bunlar istisnai hallerdi, yerel karakter taşıyorlardı ve Roma Devleti'nin genel mahiyetteki siyasetini yansıtmıyorlardı.

Diğer taraftan, şu husus belirtilmelidir ki, Hıristiyanlar 2'inci yüzyıl boyunca Roma ülkesinin muhtelif bölgelerinde ve şehirlerinde elverişli sayılabilecek koşullar altında yaşamışlardır. Hıristiyanlık genellikle zannedildiği gibi bu dönemde yer altına çekilmiş bir din değildi. Hıristiyan müellifler paganizme karşı reddiyeler yazıyorlar, pagan dinine entelektüel düzeyde ağır eleştiriler getiri-

---

[338] Timothy D. Barnes, "Legislation Against the Christians", *The Journal of Roman Studies*, C. 58, Bölüm 1 ve 2, 1968, s. 37.

[339] C. M. Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 23.

[340] T. D. Barnes, "Legislation Against the Christians", s. 48.

[341] Iustinus (Martyr), *1. Ap.*, 9.

yorlar ve kendi kiliselerinde dini faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Toplumun her kesiminden insanlar Hıristiyan olabiliyordu. Nitekim kilise cemaatleri aşağı tabakadan insanları ihtiva ettiği gibi yüksek tabakayı temsil eden insanları da içeriyordu. Peter Brown'un ifadesiyle, "kilise imparatorun metresi tarafından himaye ediliyor, asil kadınlar kiliseye gidiyorlardı[342]." Henüz 2'inci yüzyılın birinci çeyreğinde, Bithynia valisi Plinius, bir yandan köle kökenli Hıristiyanları söz konusu etmiş, diğer yandan ise Roma vatandaşı statüsüne sahip hukuken imtiyazlı Hıristiyanları zikretmişti. Hıristiyanların Septimius Severus döneminden sonra da Decius'un iktidarına kadar yaklaşık yarım asır müddetince Roma ülkesinde elverişli koşullar altında yaşadıkları anlaşılmaktadır.

c. 3'üncü Yüzyıl

3'üncü yüzyılın birinci yarısı Hıristiyanlar açısından sorunsuz sayılabilecek bir süreçti. Hıristiyanlar, bizzat kilise tarihçilerine göre özellikle III. Gordianus (238-244) ve Philippus (244-249) gibi imparatorların hâkimiyeti altında sükûnet, huzur ve barış içinde olmuşlardı[343]. O kadar ki, sonraki bazı Hıristiyan yazarlar Philippus'un Hıristiyanlara karşı hoşgörüsünü onun bu dine mensup olduğuna yoracak kadar ileri gitmişlerdir[344]. Kilise ise Decius iktidarının (249-251) arifesinde disiplinli ve maddi açıdan zengin bir kurum görünümü taşıyordu. P. Brown, Hıristiyanlık ve kilise açısından dönemin havasını şu sözlerle yansıtmaktadır:

> 250 yılına gelindiğinde Roma Kilisesi bin beş yüz fakir ve dulu besliyordu. Roma ve Kartaca Kiliseleri 254 ve 256'daki barbar saldırılarında esir düşen Hıristiyanların fidye parası olarak Afrika ve Kappadokia'ya büyük meblağlar aktarabiliyorlardı. Hâlbuki iki kuşak önce, bir işgal sonrasında benzer problemlerle karşılaşan Roma Devleti, eyaletlerindeki fakir tebaayla ilgisini kesmişti: Hukukçulara göre Roma vatandaşları bile kendilerini barbarlardan geri satın alanların kölesi

---

[342] *Geç Antikçağ Dünyası*, s. 77.

[343] Örneğin bk. Eusebius, *Hist. Eccl.*, v. 16. 19; Genel olarak bk. W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", *The Early Christian World*, ed. Philip F. Esler, C. I-II, Routledge: London-New York 2000, s. 827.

[344] Turhan Kaçar (Türkçe trc.-ed.), "Origo Constantini İmperatoris/İmparator Constantinus'un Yükselişi", *Excerpta Valesiana/Valesius Seçkileri*, Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri, Kabalcı: İstanbul 2008, s. 45; Ayrıca krş. Chris Scarre, *Chronicle of the Roman Emperors: The Reign-By-Reign Record of the Rulers of Imperial Rome*, London 1995, s. 169.

olarak kalacaklardı. Açıkçası, 250'de Hıristian olmak *civis romanus* (Roma vatandaşı) olmaktan daha güven vericiydi[345].

Kilisenin bizzat Roma ülkesinde 3'üncü yüzyıl ortalarında bu gibi olanaklara ve maddi güce sahip bulunması, onun Roma yönetimiyle ölüm-kalım savaşı verdiğini öne süren resim ile açıkça çelişki yansıtmaktadır.

Buna karşın, Roma imparatoru Decius (249-251), kilise yazarlarının eserlerinde ve Hıristiyan geleneğinde kötü şöhreti ile yer etmiş bir hükümdardır. Decius'un Hıristiyanlığa karşı bağnazca bir düşmanlık beslediği, Hıristiyanlığın adını yeryüzünden silerek pagan dinini ihya amacıyla hareket ettiği, tahta çıkar çıkmaz ülkedeki Hıristiyanlara ve kiliselere zulmetmeye başladığı ve onun döneminde sayısız Hıristiyanın şehitlik mertebesine ulaştığı iddiaları genel kanaat halini almıştır[346].

Decius'un kilise yazarlarının eserlerindeki kötü şöhreti haklı ve anlaşılabilir bir hissiyatın yansıması olmalıdır. Çünkü Decius'un 250 yılı Haziran ayında neşrettiği bir ferman Hıristiyanları da yakından ilgilendirmiş, hatta onları oldukça güç bir durumda bırakmıştı. Söz konusu fermanda, Roma ülkesinde yaşayan herkesten Roma tanrılarına ve imparatorun kutsallığı adına kurban sunmaları istenmişti. Kurbanlar *magistratus* denilen Roma görevlisinin huzurunda kesilecekti. Bunun karşılığında bu yükümlülüğü yerine getiren herkese *libellus* denilen sertifika belgesi (bir nevi amanname) verilecekti[347]. Yani *libellus*, sahibinin söz konusu pagan kültüne iştirakini kanıtlayan bir belgeydi[348]. İşte buradan hareket eden bir kısım araştırmacı, Decius'un Hıristiyanlığa karşı topyekûn bir yok etme politikası izlediği kanaatine ulaşmışlardır[349]. Nitekim bu kanaat, bir yönüyle bahsi geçen imparatorluk fermanına, diğer bir yönüyle ise fermanın neticesinde Hıristiyanların birden bire devlet ile karşı karşıya gelmelerine ve devletin ferman uyarınca icra ettiği uygulamalara dayanmaktadır. Mevcut fragmanlara göre Decius'a ait fermanın şu sözlerden oluştuğu tahmin ediliyor:

---

345 *Geç Antikçağ Dünyası*, s. 78.

346 Kilise yazarlarına örnek olması bakımından bk. Eusebius, *Hist. Eccl.*, vi. 39. 1; vi. 41. 1 vd.

347 *Libellus*, Lat. "küçük kitap".

348 Genel olarak bk. James E. Wood Jr., *Church and State in Historical Perspective: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, London 2005, ss. 24-25.

349 Hans E. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, 2. Basım, Taylor & Francis e-Library 2004, s. 104; A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948, ss. 43-44; R. Rose Holloway, *Constantine and Rome*, Yale University Press 2004, s. 9.

İmparatorlukta yaşayan tüm insanlardan, o muhitte görev yapan *magistratusun* huzurunda ve belirli bir günde imparatorluğun bekaı için kurban takdim etmeleri istenmektedir. Kurbanı sunanlar emre itaat ettiklerine dair bir belge (*libellus*) alacaklar. Bu belge, kurbanı sunanların geleneksel tanrılara sadakatini ve kurban yiyeceğini ve içeceğini tükettiklerini kanıtlayacak, aynı zamanda kurbanı denetleyen memurların isimlerini içerecektir[350].

Bu aşamada karşımıza çıkan en önemli soru ise şudur: Decius bu fermanı niçin yayınlamıştı? Decius'un amacı neydi ve Hıristiyanlık bu amacın hangi kısmını oluşturuyordu?

Decius Roma tahtına 3'üncü yüzyıl ortasında çıkmıştı (249). Bu dönem, Roma İmparatorluğu'nun siyasî, sosyal ve ekonomik açılardan çok güç koşullar altında bulunduğu bir evreye tekabül ediyordu. "Beş İyi İmparator"[351] döneminin sonrasında ülkenin siyasî istikrarı istenilen düzeye bir türlü çıkarılamamıştı. Gasıp imparatorlar birbirlerini izliyorlardı ve Decius da -birçok öteki emsali gibi- selefini (Philippus) mağlup ve katletmek suretiyle tahta çıkmıştı. Ülkenin dört bir tarafı Decius'un politik rakipleriyle doluydu ve imparator da bunun farkındaydı. Bu yüzden, iktidardaki konumunu mutlak surette sağlamlaştırmaya ihtiyaç duyuyordu. Öte yandan veba salgını bu dönemde çok can yakmıştı. Dış tehditler ise cabasıydı, ülkenin güvenliği alt üst olmuştu. Perslerin yükselişi Sasani hanedanının kurulduğu 224'ten beri sürüyordu. 240'tan sonraki barbar istilaları politik istikrarsızlığı daha da arttırmıştı. Özellikle Got kavimleri ülke sınırları için büyük bir tehdide dönüşmüşler; hatta 249'da Roma sınırlarını ihlal ederek Balkan eyaletlerini istilaya uğratmışlardı. Roma İmparatorluğu'nun ise bütün bu gelişmelere karşı koyacak veya başına çorap ören olayları kontrol edecek gücü yoktu[352].

Decius işte bu ağır şartlar altında tahta çıkmıştı. İmparator bir Roma hükümdarıydı ve karşılaştığı problemleri elbette Romalılara özgü yollarla aşmaya çalışacaktı. Romalıların düşüncesine göre kurban sunma merasimi politik açıdan ülkeye ve imparatora sadakatin ve Romalılar ile ittifak olunduğunun göstergesi,

---

[350] David S. Potter, *The Roman Empire at Bay: AD 180-395*, Routledge: London-New York 2004, s. 241.

[351] Birbirlerinin ardından sırayla tahta çıkan Nerva (96-98), Traianus (98-117), Hadrianus (117-138), Antoninus Pius (138-161) ve Marcus Aurelius (161-180), Roma tarihinde bu isimle anılan bir dönemin hükümdarlarıdır.

[352] Zosimus, i. 22-23; Detaylı bilgi için bk. Simon Corcoran, "Before Constantine", *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. Noel Lenski, Cambridge University Press 2006, s. 36; C. Scarre, *Roman Emperors*, ss. 169-170; P. Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, ss. 27-28.

dinî açıdan ise tanrıları teskin etmenin ve onların lütfuna ulaşmanın önemli bir yoluydu. Yani Decius özellikle politik açıdan beklenti içindeydi. Bu olgu, Decius'un 250 tarihli fermanını öncelikli olarak politik bağlamda değerlendirmek zorunda olduğumuza işaret etmektedir. Zira imparatorun kendi tartışmalı konumunu yasallaştırması ve iktidarını meşru bir zemine oturtması ancak geniş katılımlı bir halk desteğiyle mümkün görülmüştür. Fermanın bütün imparatorluk halkına hitaben yazılması da herhalde bu durumu göstermektedir[353].

Ne var ki, söz konusu bu olgu, aynı zamanda Decius'un doğrudan Hıristiyanları hedef aldığı veya Hıristiyanlığı imha etme ülküsüyle hareket ettiği şeklindeki genel kanıyı da şüpheli hale getirmektedir. Anlaşılan o ki, Decius'un amacı ülke çapında kurban sınaması yaparak Hıristiyanları tespit etmek, sonrasında onlara karşı topyekûn bir savaş başlatmak değildi. Hıristiyanların dolaylı yoldan da olsa fermandan olumsuz yönde etkilendikleri şüphesizdir. Zira onlar kendilerince haklı sebeplerle paganist Romalıların dinî merasimlerine katılmazlardı. Ancak Decius'un fermanı doğrudan Hıristiyanları hedef almamıştı; ferman metninde Hıristiyanlardan bahis yapılmamış, onları "yola getirmek" gibi bir düşünce ima bile edilmemişti. Bu takdirde, Hıristiyanlar açısından esas problem Decius döneminde Roma yönetiminin kendilerini hedef alan bir ferman yayınlamasından ya da inançlarını yok etme politikası izlemesinden değil, yönetici zümreyi oluşturan Romalıların tasavvuruyla ve toplumdaki genel eğilim ile düşünce ayrılığı yaşamalarından kaynaklanmıştı. Çünkü geleneksel dine ilişkin bir uygulama olmasına rağmen kurban uygulaması ülkeye sadakat kabilinden çok önemli bir politik bağlam taşıyordu. Böylece, Hıristiyanlar tarihte ilk defa olarak bir seçim yapma zaruretiyle karşı karşıya kaldılar: *Magistratus* huzurunda kurban sunacaklar, aksi takdirde cezalandırılacaklardı[354].

Meselenin politik bağlamına vurgu yapan bazı araştırmacılar, Decius'un herhangi bir Roma tanrısını veya Roma tanrıları pantheonunu diğer bir tanrıya veya tanrılara üstün kılmak gibi bir amaç gütmediğini düşünmüşlerdir. Açıkça görüldüğü gibi, ferman metninde veya *libellus* belgelerinde Roma tanrılarının isimleri zikredilmemişti. Çünkü imparatorun problemi dinsel değil, muhteme-

---

[353] Bu bağlamdaki değerlendirmeler için bk. W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 828; Candida Moss, *The Mtyh of Persecution: How Early Christians Invented A Story of Martyrdom*, New York 2014, IV. Bölüm; Ayrıca krş. C. Scarre, *Roman Emperors*, ss. 169-170.

[354] Özellikle bk. Candida Moss, *The Mtyh of Persecution*, IV. Bölüm; ayrıca bk. W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 828; C. Scarre, *Roman Emperors*, ss. 169-170.

len politikti. Nitekim imparator Karia'nın eyalet başkentinde bulunan bir yazıtta, fermanın ardından kurbanları ve duaları vasıtasıyla kendilerini destekleyen halka teşekkürlerini bildirmişti[355]. Bütün bu politik bağlamın dışında, Decius'un büyük çoğunluğu pagan dini mensuplarından oluşan halka eski Roma geleneklerini ihya etme amacını göstermek istediği, yani belki yeni bir Augustus olarak halk desteği sağlamayı tasarladığı düşünülmektedir[356]. Ancak gerekçesi ne olursa olsun sonuçta Hıristiyanlann Decius döneminde devlet ile karşı karşıya geldikleri açıktır.

Decius döneminin zulmü, kilise yazarlarının öne sürdükleri kadar şiddetli olmuş mudur? Birincisi, Decius'un fermandan kısa süre sonra savaş meydanında öldüğü bilinmektedir[357]. İkincisi, Decius'un iktidarının son yılında Hıristiyanlara karşı zulmü durdurduğu ve hoşgörülü bir dinî siyaset izlediği yönünde görüşler mevcuttur[358]. Kısacası, kilisenin tabiriyle "Decius dönemi zulmü" her halükarda oldukça kısa bir döneme tekabül etmiştir. Diğer taraftan, katledilen Hıristiyan sayısının tahmin edilenin çok daha altında olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Kartaca piskoposu Kyprianos'un yaktığı ağıtlar, kurban sunulması emrine riayet göstererek dinini terk eden Hıristiyanları söz konusu etmişti. Bunların kısa süre sonra kiliseye geri döndükleri, dinî hiyerarşideki ya da Hıristiyan toplumu içindeki eski statülerini geri istedikleri ve bu durumun kimi Hıristiyan cemaatlerde problemlere yol açtığı görülmektedir. Rüşvet yoluyla *libellus* belgesi edinmeyi başaran, hatta fermanın titizlikle uygulandığı Afrika'da bile *libellus* belgesi olmaksızın yaşamlarını sürdüren Hıristiyanlara rastlandığı da belirtilmektedir. Büyük bir cemaatin lideri olmasına karşın Kyprianos bile kırsala çekilmiş ve gelişmeleri oradan takip edebilmişti. Anlaşıldığı kadarıyla az sayıdaki Hıristiyan imparatorun emrine açıkça karşı gelerek kurban merasimine katılmama cüretini göstermişti. Romalı yöneticiler tarafından çeşitli şekillerde cezalandırılanlar; sürgüne yollananlar, hapsedilenler ve katledilenler herhalde daha ziyade bunlardı[359].

---

355 W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 828

356 Genel olarak krş. C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm; D. S. Potter, *The Roman Empire at Bay*, s. 243; C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 170.

357 Dobruca yakınlarında Gotlarla yaptığı savaş sırasında. Bk. Zosimus, i. 23.

358 C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 170.

359 Değerlendirmelerimizi şu eserle krş. C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm; Ayrıca bazı açılardan bk. C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 170; W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 828

Böylece, Decius'un kendi politik durumunu güçlendirmek, ülkede istikrarı ve birliği temin edebilmek, tahtı gasp etmesinden kaynaklanan kötü imajını onarabilmek gibi politik gerekçeler ve tanrıların kendisine yardımını temin edebilmek gibi dinî sebeplerle kamusal bir eylem talebinde bulunduğu anlaşılmaktadır[360]. Decius, büyük ihtimalle fanatik bir dinî taassuptan ilham almamış, Hıristiyanlığın kökünü kazımak gibi bir düşünceyle harekete geçmemişti. Buna karşın, Hıristiyanlar Decius'un fermanından dolaylı olarak olumsuz yönde etkilenmişler ve sanıldığı kadar büyük çaplı olmasa da yer yer kovuşturulmuşlardı[361]. Nitekim bu kovuşturmanın boyutu ve şiddeti hakkında bazı çıkarımlarda bulunmaya olanak tanıyan önemli bir kanıt, aşağıda göreceğimiz gibi Valerianus döneminden bize kadar ulaşmıştır.

Decius'tan bir süre sonra Valerianus Roma imparatorluğu makamına çıktı (253-260). Kilise geleneği, birçok emsali gibi Valerianus'u da Hıristiyanlığa karşı topyekûn imha siyaseti güden imparatorlardan birisi olarak sunmaktadır. Buna göre, Valerianus Hıristiyanlara öfke kusuyordu; tahta çıkar çıkmaz Hıristiyan unvanını taşıyan herkese karşı şiddetli bir zulüm siyaseti izlemeye başlamıştı, pek çok Hıristiyan onun zulmü altında Mesih'e inandıkları gerekçesiyle katledilmişti[362].

Hakikaten ilk defa olarak Valerianus döneminde Roma yönetiminin doğrudan Hıristiyanlık dinini hedef aldığı görülmektedir. İmparator, 257 yılında senatoya yolladığı bir mektupta hiyerarşik açıdan yüksek rütbeli Hıristiyan ruhbanların tanrılara kurban sunmalarını veya aksi takdirde cezalandırılmaları gerektiğini söylemiş, Hıristiyanları kendi aralarında toplantı yapmaktan ve mezarlık ziyaretlerinden men etmişti. Fermanın ardından Kyprianos ve Dionysios gibi önemli bazı ruhbanların sürgüne yollandıkları bilinmektedir. Valerianus, bir sonraki yıl (258) senatoya yolladığı ikinci bir emir ile bu kez üst sınıfa mensup ve yüksek dereceli memuriyetleri elinde bulunduran Hıristiyanları hedef göstermiş, tanrılara kurban sunmamaları halinde onların statülerine, rütbelerine ve zenginliklerine el konulmasını istemişti, inatçı davrananların ise infaz edilmelerini emretmişti[363].

---

[360] D. S. Potter, *The Roman Empire*, ss. 241-243.

[361] C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm.

[362] Örneğin bk. Eusebius, 7. 10. 1-9; Zonaras, 12. 20-23.

[363] Christopher J. Haas, "Imperial Religious Policy and Valerian's Persecution of the Church: A.D. 257-260", *Church History* 52. 2, 1983, s. 136; W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 830; C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 171; D. S. Potter, *The Roman Empire*, s. 255.

İmparator Valerianus'un söz konusu bu iki emrini o günkü şartları da göz önünde bulundurarak yorumlamaya ve şu soruları yanıtlamaya çalışalım: (1) Valerianus bağnaz bir Hıristiyanlık düşmanı mıydı? (2) Valerianus'un fermanları genel olarak bütün Hıristiyanları mı hedef almıştı? (3) Valerianus'un fermanları hangi oranda ve ne kadar süre uygulanabilmişti? (4) Bu fermanlar Roma yönetiminin Hıristiyanlık dinine yönelik olası bir imha politikasına kanıt gösterilebilir mi?

(1) Valerianus, iktidarının ilk yıllarını Roma ülkesinin istikrarı ve huzuru için harcamıştı. Bu yıllarda Hıristiyanlar da kendileri açısından elverişli koşullar altında yaşamışlardı. Örneğin, 253 yılında altmış altı Afrikalı piskopos bebeklerin vaftizi meselesini görüşmek amacıyla bir araya gelebilmişti. 255 yılında diğer bir kilise meclisi toplanmış ve otuz iki piskopos "sapkınların" vaftizi meselesini tartışmıştı. Pagan inanışından Hıristiyanlığa geçenlerin sayısında artış yaşanmış ve Hıristiyanlığın yükselişi sürmüştü. Anlaşıldığı kadarıyla, Roma yönetimi kilisenin faaliyetlerine pek karışmamış, Hıristiyanlığa karşı ilgisiz sayılabilecek bir tutum içinde olmuştu[364].

Dönemin Hıristiyan yazarları ise Valerianus'a meth-ü senalar düzmüşlerdi. Örneğin, Aleksandreialı Dionysios, Valerianus'un Hıristiyanlara karşı arkadaşça bir tavır izlediğini ve onun öncesindeki hiçbir hükümdarın Hıristiyanlara bu denli olumlu ve nazik şekilde yaklaşmadığını söylemişti. Dionysios'a göre, imparatorun etrafı dindar (Hıristiyan) kimseler tarafından çevrelenmişti[365]. Yani Valerianus bağnazca düşünceler taşıyan bir hükümdar değildi ve hiç değilse iktidarının ilk yıllarında Hıristiyanlarla olumlu ilişkiler kurmuştu.

(2) Peki, ne olmuştu da Valerianus birden bire Hıristiyanlık karşıtı iki fermanı ardı ardına neşretmişti? Roma İmparatorluğu'nun bir türlü çözülemeyen problemleri 255'ten itibaren tam bir kriz halini almıştı. Ülke sınırları ve eyaletler birbirini takip eden istilalarla boğuşuyordu. Sasani ordularının doğudaki ilerleyişi gerçek bir felakete dönüşmüştü. Dara ve Edessa (Şanlıurfa) gibi önemli şehirler düşmüş, ilerleyişini sürdüren Sasani birlikleri Antiokheia'yı ele geçirmişti. Felaket haberleri, tıpkı geçmişte yaşandığı ve bugün olduğu gibi, Roma toplumunun şuuraltını da günah keçisi arayışına yöneltmişti. Yaşanan bunca çilenin sebebi neydi, sorumlular kimlerdi? Valerianus, Marcus Aurelius döneminden itibaren artış gösteren ve bu dönemde muhtemelen daha da şiddetle-

[364] C. J. Haas, "Imperial Religious", s. 136.

[365] Dionysios'un mektuplarına ait fragmanlar Eusebius'un eserinde bulunmaktadır. Bk. *Hist. Eccl.*, 7. 10. 3.

nen Hıristiyan aleyhtarı pagan propagandalarından kurtulamıyordu. Paganlara göre, bu kötü durumdan ancak tanrıların ilahî lütfuyla çıkılabilirdi. Tanrılar ise herhalde pagan merasimlerine katılmayan ve Roma geleneklerini hiçe sayan Hıristiyanlara kızıyorlar ve Roma ülkesini onlar yüzünden cezalandırıyorlardı[366]. Bir Roma hükümdarının bu denli güçlü propagandaları görmezden gelmesi ve azınlığı oluşturan Hıristiyanlar için paganları karşısına alması herhalde makul olmazdı. Öyleyse, imparator tarafından en azından yönetim kademesinde pagan geleneklerinin eski dönemlerdeki gibi ihya edilmesi ve kadim Roma anlayışının tam bir hâkimiyet sağlaması elzem görülmüştü. Görünüşe göre, Hıristiyanlar Romalı yöneticilerin bu ideali önündeki büyük engellerden biriydi. Çünkü onlar sosyal yaşamın her alanında ve hatta devlet kademelerinin üst birimlerinde varlıklarını hissettiriyorlardı. Ancak ne var ki, Hıristiyanların Romalıların geleneksel değerlerini temsil ettiği düşünülen yönetim kademesindeki yükselişleri önemli bir rahatsızlık kaynağıydı. Bu duruma bir son vermek gerekiyordu. Valerianus bir Romalıydı ve inandığı değerlerin Hıristiyanlar tarafından kirletilmesi, Roma için şimdi gerçek bir zarurete dönüşen ilahî yardımı engelleyebilirdi[367].

Valerianus'un fermanları, ilk olarak, Roma yönetiminin Hıristiyanlara ilişkin politikasına ve Decius döneminde yapıldığı öne sürülen geniş çaplı zulme dair bazı çıkarımlara olanak tanımıştır. Şöyle ki, Valerianus, üst sınıflara mensup ve yüksek dereceli memurlukları elinde bulunduran Hıristiyanlardan bahsetmiş ve onları hedef almıştı. Öyleyse, Hıristiyanların Roma Devleti ile ölüm-kalım mücadelesi yaşadıkları, Roma baskısı yüzünden yer altına çekilmek zorunda kaldıkları ya da Hıristiyanlığın sadece ezilen ve horlanan kimselerin dini olduğu yönündeki rivayetler doğruyu yansıtmıyordu. Aksine, fermanlardan açıkça görüldüğü gibi, pagan bir ortamda yaşamanın getirdiği zorluklar dışında Hıristiyanlar Roma toplumunda hayatlarını sürdürebiliyorlar; sosyal katmanların üst noktalarına çıkabiliyorlar, yüksek memurluklara atanıyorlar ve maddi zenginlikler elde edebiliyorlardı. Öte yandan, Valerianus, Decius'tan kısa süre sonra hükümdar olduğuna ve Hıristiyanlar Valerianus zamanında sayılan tarzda olanaklara sahip bulunduklarına göre, demek ki Decius döneminde sanıldığı kadar

---

[366] W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 830; C. J. Haas, "Imperial Religious.", ss. 137-140; C. Scarre, *Roman Emperors*, s. 171; A. H. M. Jones, *Constantine*, ss. 2-12; C. M. Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 12 vd.

[367] C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm.

geniş çaplı bir takibat yapılmamış; üst sınıflara mensup varlıklı Hıristiyanlar nispeten konumlarını muhafaza etmişlerdi[368].

Hıristiyan yazarların da bu olguya dikkat çektikleri görülmektedir. Örneğin, 3'üncü yüzyılın önemli Hıristiyan figürlerinden Tertullianus, Hıristiyanları yeni tür bir insan grubu olarak tanımlamış, bu tanımı yaparken Hıristiyanların Romalılara ait her yeri kapladıklarını belirtmişti. Tertullianus'a göre, Romalıların şehirleri, adaları, kaleleri, kasabaları, çarşıları, askerî kampları, kabileleri, meclisleri, sarayları, senatosu ve forumu Hıristiyanlarla dolup taşmıştı. Buna karşın, Hıristiyanların sosyal açıdan Romalılar ile ortak müşterekte buluşamadıkları tek yer, Romalıların tapınaklarıydı[369]. Yani Hıristiyanlar Roma yönetiminden sistemli şekilde baskı görmüyorlar ve sosyal yaşamın her alanında varlıklarını hissettiriyorlardı.

Valerianus'un fermanları ise Hıristiyanlık dinini değil, daha ziyade üst sınıflara mensup Hıristiyanları hedef almıştı. Bu olgu, bir yönüyle Valerianus'un Roma geleneklerini temsil eden yönetim kademesini Hıristiyanların etkisinden korumaya ve yönetimin bütünlüğünü sürdürmeye yönelik bir düşünce taşıdığına işaret ediyor olmalıdır. Öte yandan, Hıristiyan ruhbanlar da söz konusu edildiklerine göre, Valerianus'un diğer bir amacı pagan ve Hıristiyanlık dinleri arasında artık iyice gün yüzüne çıkan politik bir problemi sonlandırmaktı. Zira Hıristiyanlık yükselişini sürdürmekte, gücünü günden güne arttıran kilise ise devlet içinde devlet olma yolunda ilerlemekteydi[370]. Kısacası, Valerianus döneminde Roma yönetimi Hıristiyanlık dinini imha etmek değil, bu dini kendisine zararsız hale getirebileceği şekilde budamak istemişti. Başka türlü ifade edilecek olursa, Valerianus'un rahatsızlığı Hıristiyanlık inancından değil, Hıristiyanların devlet kademelerindeki önemli konumları ellerinde bulundurmalarından kaynaklanıyordu. Çünkü Roma Devleti pagan anlayışı çerçevesinde idare ediliyordu, istikrarını ve geleceğini buna bağlı görüyordu.

(3) Valerianus'un fermanları geniş çaplı olarak uygulanma olanağına kavuşamadı. Gerçi Hıristiyanlık bu süreçte bazı şehitler vermiş ve yer yer kovuşturulmuştur. Ancak Valerianus, daha sert hükümler içeren fermanından iki yıl sonra (260), ülkeyi istila etmekte olan Şapur'un birliklerine (Sasanilere) esir düştü. Yerine geçen oğlu Gallienus ise kilise yazarları tarafından da belirtildiği gibi ilk iş olarak babasının çıkardığı Hıristiyanlık karşıtı yasaları iptal etti, hatta

---

[368] C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm.

[369] C. M. Odahl, *Constantine and Christian Empire*, s. 23.

[370] W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 830.

Hıristiyanlığı ülkedeki yasal dinlerden birisi olarak tanıdı[371]. Bu önemli meseleye bir sonraki ana başlığın ilk alt başlığı olarak yeniden döneceğim.

(4) Roma idaresindeki Hıristiyanlar, Valerianus'tan sonra da kırk yılı aşkın bir süre rahat koşullar altında yaşadılar. Pagan ahali onlardan hoşlanmıyordu. Roma yönetimi onları sempatik bulmuyor, bazı zamanlarda yönetim kademesinde yükselmelerine engel olacak tedbirler alıyordu. Fakat bu durum, Hıristiyanlığın yasaklanmış olduğu anlamına gelmiyordu ve Hıristiyanların sosyal yaşamda yükselmelerine, zenginlikler elde etmelerine, hatta herkesin gözü önünde kilise meclisleri ve toplantılar organize etmelerine engel olmamıştı[372].

Sonuç olarak, Roma Devleti 1'inci ve 2'inci yüzyıllarda Hıristiyanlık konusunda net bir politika belirlememişti. Çünkü buna gerek duymamıştı. Hıristiyanlık bu uzun süreçte Roma ülkesinde yasaklanmış bir inanç değildi. Hıristiyanlığı yasaklayan herhangi bir yasa hükmü, kiliselerin kapatılmasına dair bir ferman veya insanların Hıristiyan olmaları durumunda cezalandırılacaklarına ilişkin herhangi bir uygulama yoktu. Bununla birlikte daha ziyade halk üzerinde etkisi bulunan önemli bazı ruhbanlar muhtelif zamanlarda ve istisnai hallerde – bazen politik şüpheler yüzünden- yerel yöneticilerin kovuşturmalarına uğramışlardı.

Hıristiyanlar için koşullar 3'üncü yüzyılın birinci yarısı boyunca da oldukça elverişliydi. Ancak bu yüzyılın ilerleyen sürecinde Roma İmparatorluğu'ndaki siyasi şartlar ağırlaşmıştı. Roma hükümdarları barbar istilalarıyla, isyancılarla, ekonomik ve sosyal bunalımlarla, yani her yanı saran problemlerle uğraşmışlardı. Nitekim bu imparatorlar, bazı durumlarda kendi politik konumlarını sağlamlaştırabilmek amacıyla Hıristiyanları dolaylı yollardan etkileyen istisnai bazı fermanlar neşretmişler, bazı durumlarda ise özellikle yönetim kademesinde ülkenin geleneksel yapısını korumak maksadıyla seçkin Hıristiyanları veya ruhbanları hedef alan yine istisnai yasalar çıkarmışlardı. Bu fermanlar ve tedbirler kimi zaman kovuşturmalara yol açmıştı. Kilise de bu istisnai dönemlerde bazı şehitler vermişti. Buna karşın, İsa'nın ölmesinden itibaren 311 yılına değin elliden fazla hükümdar Roma tahtına çıkmıştı. Nitekim bu hükümdarların çok büyük bir çoğunluğu Hıristiyanlığın süregiden yükselişine karşı kayda değer herhangi bir faaliyette bulunmamışlar, hatta bazı hallerde bu yükselişi hızlandıracak türde uygulamalara imza atmışlardı.

---

[371] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 7. 12. 1-2.

[372] C. Moss, *The Myth of Persecution*, IV. Bölüm; C.J. Haas, "Imperial Religious.", s. 144.

Her halükarda, Roma yönetiminin ilk üç yüzyıl boyunca Hıristiyanlığa karşı topyekûn bir imha politikası takip etmediği açıkça görülmektedir. Hıristiyanlığın pagan bir devlet idaresinin yönetimi altında bazı şehitler verdiği doğrudur. Ancak isimleri zikredilen şehitlere bakarak, istisnai bazı kovuşturmaları esas alarak veya kilise edebiyatında kötü şöhretleriyle anılan birkaç Roma hükümdarının bağnazca hareket eden Hıristiyanlık düşmanları olduklarını varsayarak, Roma yönetiminin Hıristiyanlık politikası hakkında kilise tarafından öne sürüldüğü gibi bir hükme varmak pek mümkün görünmemektedir.

Gerçekten, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda yasaklanmış bir din olduğuna inanan bazı modern uzmanlar bile yukarıda bahsettiğim olgulara bilhassa dikkat çekmişlerdir. Örneğin, S. Mitchell Hıristiyanlığı Roma ülkesinde yasadışı ilan edilmiş çok az sayıdaki dinlerden birisi olarak görmesine ve tanımlamasına rağmen, "devletin yaptığı kovuşturma dönemleri kısmen kısaydı" veya "Hıristiyanlar nadiren aktif olarak kovuşturuldular" gibi cümleler kurmuş ve ardından da şöyle bir saptamada bulunmuştur:

> 3'üncü yüzyılın ortasından önce Hıristiyanların idamıyla sonuçlanan olayların büyük çoğunluğu, bilhassa yetkililere kasten meydan okuyan ve böylece şehitlik için kendilerini mahkeme önünde bulunan Phrygia kökenli Montanist grubun takipçilerinde görüldüğü gibi, az veya çok aşırı uç Hıristiyan unsurların davranışlarıyla ilgiliydi. Böyle aşırı ve provoke edici hareketlerin arzu edilirliği noktasında Hıristiyanların kendileri de anlaşmazlık içindeydiler[373].

Aynı bağlamda, Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlık inancına karşı en sert tedbirlere başvurulduğu (303-305 dönemi) Diocletianus zamanında bile imparatorluk yönetiminin Hıristiyan halktan ziyade kilise hiyerarşisini ve kurumsal yapısını hedef aldığı belirtilmektedir[374]. Diocletianus döneminin Hıristiyanlık uygulamalarını bir sonraki bölümde inceleyeceğiz.

Hıristiyan Kilisesi, pagan bir coğrafyada ve Romalı yöneticilerin gözleri önünde Valerianus'tan sonraki süreçte de büyümeyi ve zenginleşmeyi sürdürdü. Roma ülkesinin dört bir yanında yeni Hıristiyan mabetleri inşa edildi. 300 yılına doğru Antiokheia ve Aleksandreia gibi ülkenin en büyük şehirlerinde en geniş ve en iyi örgütlenmiş dinsel topluluk Hıristiyan cemaatiydi[375]. Yaygın pa-

---

[373] Stephen Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi: M.S. 284-641*, Türkçe trc. Turhan Kaçar, Ankara: TTK 2016, ss. 348-349.

[374] Richard Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice 313-450*, Oxford University Press: New York 2006, s. 5.

[375] T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 53 vd.

gan kültlerinin Hıristiyanlık karşısındaki gerileyişi bu dönemde daha da ivme kazandı. Numidia'da Kuzey-Afrika tanrısı Satürn'e son defa olarak 272 tarihinde adak sunulmuştu. Kyrenaika'da Apollon'a sunulan son adak 287 tarihliydi. Bilhassa 250 yılından sonra, Mısır, Kuzey-Afrika ve Anadolu'da pagan kültlerinin yerini hızla Hıristiyan kiliseleri almıştı[376]. Hıristiyanlık artık kesin zafere doğru ilerliyordu. Ancak bunun için son bir hamleyle büyük bir engeli aşmak zorundaydı: "Diocletianus."

---

[376] W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", s. 831; Ayrıca, genel olarak krş. A. H. M. Jones, *Constantine*, s. 44; R. R. Holloway, *Constantine and Rome*, s. 12.

İKİNCİ BÖLÜM



4. YÜZYILIN İLK YARISINDA HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK



4'üncü yüzyıl bütün bir Hıristiyanlık tarihinin muhtemelen en önemli kırılma dönemidir. Roma İmparatorluğu'nda İmparator Diocletianus döneminde Hıristiyanlara karşı girişilen kısa süreli fakat geniş çaplı kovuşturma hareketi 4'üncü yüzyılın birinci çeyreğinde yaşanmıştır. Hemen sonrasında, 310'lu yıllarla beraber, bir takım fermanlarla Hıristiyanlığın devlet tarafından yasal bir din olarak tanımlandığı ve Constantinus (ö. 337) dönemiyle birlikte kilisenin ülkedeki siyasî yapıyla eklemlenmeye başladığı görülmektedir. Hıristiyanlık bünyesinde birinci yüzyıl ortalarından beri süregiden teolojik tartışmalar tam da bu sıralarda daha da alevlenmiştir. Hıristiyanlığın evrensel nitelikli ilk kilise meclisi olan Nikaia Konsili yine bu dönemde (325) toplanmıştır. 4'üncü yüzyılın ikinci yarısı ise bir yandan teolojik çalkantılar içinde "Hıristiyanlık" ve "Ortodoksluk" gibi tabirlerin tanımlanmaya çalışıldığı, öte yandan Hıristiyanlığın paganizm ile mücadeleye kalkışıp resmî devlet dini haline dönüştüğü gelişmelere tanıklık etmiştir. Görüldüğü gibi, bu dönem, Hıristiyanlığın siyasal otorite karşısında rüştünü ispatladığı, hatta Roma İmparatorluğu'nda devlet desteği kazanarak nihayetinde devlet dinine dönüştüğü gelişmeler zincirini içermektedir.

Bu kapsamda, Hıristiyanlığın Roma yönetimiyle ilişkileri açısından 4'üncü yüzyıl iki ayrı başlığa ayrılabilir. Çünkü 4'üncü yüzyılın birinci yarısında Roma yönetimi Hıristiyanlığa karşı önceleri oldukça değişken, fakat bu yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ise onu desteklemeye yönelik politikalar izlemiştir. Hâlbuki aynı yüzyılın ikinci yarısı Hıristiyanlığın ülkede kesin zaferini ilan ettiği bir süreçtir. Ayrıca kaynakların bu önemli yüzyıla ilişkin verdikleri zengin malzemeyi iki bölüm halinde derlemek herhalde daha uygun düşecektir. Dolayısıyla, elinizdeki bu kitap çalışmasında 4'üncü yüzyılın birinci yarısını bir bölüm halinde, aynı yüzyılın ikinci yarısı ise başka ve sonraki bölümü oluşturacak şekilde incelemeyi düşündük.

I. *TETRARKHIA* SIRASINDA ROMA'NIN DEĞİŞKEN KARAKTERLİ HIRİSTİYANLIK POLİTİKALARI



3'üncü yüzyıldan 4'üncü yüzyıla girilirken Roma İmparatorluğu'nda aşağıda kısaca izah edeceğim *tetrarkhia* denilen bir yönetim sistemi uygulanıyordu. Bu sistem, ülke yönetiminde birden fazla monarkın söz sahibi olması anlamına geliyordu. Bu yüzden de 4'üncü yüzyılın birinci çeyreğinde yönetim kademesinin Hıristiyanlık politikaları oldukça değişken karakterler yansıtmıştır.

Ancak *tetrarkhia* döneminin Hıristiyanlık politikalarına geçmeden önce üzerinde durulması gereken oldukça önemli bir konu daha var. Şöyle ki, Hıristiyanlığın Roma yönetimi tarafından ilk defa olarak *tetrarkhia* döneminde (306?, 311?, 313?) ve müşterek imparatorlardan Constantinus ile kısmen Licinius'un şahsiyetlerinde veya Galerius tarafından resmi şekilde tanındığı düşüncesi araştırmacılar arasındaki hakim kanaattir. Ne var ki, bu kanaatin aslında tarihsel gelişmeleri öncelikle ve hatta fazlasıyla 4'üncü ve 5'inci yüzyılın kilise tarihçileri üzerinden okumanın getirdiği bir yanılgı olduğu anlaşılmaktadır. Zira Eusebios başta olmak üzere kilise tarihçileri, Roma yönetiminin Diocletianus döneminde Hıristiyanlara karşı takip ettiği kovuşturma politikasının (303-305) sonrasında, Constantinus'un kiliseye bahşettiği aşırı özgürlük ikliminde, Constantinus'u Hıristiyanlığın başlıca kahramanı ve hatta şampiyonu ilen etmek maksadıyla bir takım kayıtlar derlemişlerdi. Constantinus'un Hıristiyanlık tarihindeki rolü büyük olmakla birlikte, bu yüzden bu rolün bazen abartıldığı da olmuştur. Bu cümleden olmak üzere, son dönemlerde yapılan bazı araştırmalar ve ortaya konulan saptamalar, Hıristiyanlığın ve kilisenin Roma yönetimi tarafından ilk defa olarak *tetrarkhia* sürecinde ve Constantinus'un önderliğinde "resmen" tanındığı şeklindeki kabulü tartışmalı bir konuma sokmaktadır. Şimdi, bu bağlamda bir kez daha İmparator Valerianus döneminin sonrasına dönmek ve İmparator Gallienus'un Hıristiyanlık politikasını ve özellikle bir fermanını hatırlatmak istiyorum.

1. Gallienus (260-268): *Tetrarkhia* Öncesinde Hıristiyanlığın *Religio Licita* Olarak Tanınması

Roma hükümdarı Valerianus (253-260) döneminde Hıristiyanlara karşı ardı ardına yayınlanan iki devlet fermanı bulunduğunu ve özellikle Hıristiyan ruh-

banların bu yüzden kısa bir dönem için de olsa kovuşturulduklarını önceki bölümde belirtmiştik[377]. Valerianus'un ilk planda Hıristiyanlara karşı hoşgörülü bir anlayış taşırken birden bire niçin böylesine bir zulüm siyasetine yöneldiği meselesi araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır. Bu kapsamda, İmparator Valerianus'un, Hıristiyanların geleneksel tanrıların gazabını çekmelerini engellemek gibi "dinsel", Hıristiyan tebaasından da geleneksel usullerle devlete itaat talep ettiği gibi "politik" veya Hıristiyanlığın devlet açısından önem taşıyan organlarda veya gruplarda egemen bir konum teşkil etmesine mani olmak gibi "sosyal" amaçlı bir takım gerekçeler yüzünden Hıristiyanlık karşıtı bir siyasete yöneldiği gibi iddialar gündeme getirilmiştir. Diğer bir görüş ise Valerianus'un "ekonomik" beklentilerini esas almıştır, çünkü Valerianus'un kilisenin zenginliklerine göz diktiğini öne sürülmektedir. Roma Devleti'nin o zamanlar içinde bulunduğu ağır koşullar ve hali hazırda Pers İmparatorluğu'yla sürdürdüğü savaş dikkate alındığında bu görüş makuldür[378]. Diğer görüşlerin de şu veya bu oranda doğruluk payı taşımaları çok muhtemeldir.

Bütün bu olasılık tartışmalarının sonrasında kesinlik taşıyan başlıca olgu ise Valerianus'un Pers ordusuna (Sasaniler) esir düşmesinin hemen sonrasında imparatorluk makamını tek başına tevarüs etmeye başlayan oğlu Gallienus'un (260-268) ilk olarak babasının Hıristiyanlara yönelik fermanlarını ilga etmesi ve kısa süreli zulüm siyasetini durdurması olmuştur.

Bu hususa ilişkin kayıtlar kilise tarihçisi Eusebios'tan gelmektedir. Eusebios, Valerianus'un Şapur'un birliklerine esir düşmesinden hemen sonra oğlunun yegâne imparator sıfatıyla tahta çıktığını ve babasına kıyasla daha ölçülü bir yönetim tarzı benimsediğini yazmaktadır. Eusebios'a göre, Gallienus ilk iş olarak bazı imparatorluk fermanları yayınlamış ve bu şekilde Hıristiyanlara yönelik kısa süreli zulmü durdurmuştu. Ayrıca, bu fermanlara göre Hıristiyan ruhbanlar kendi inançlarının gereklerini özgürce icra edebileceklerdi. Eusebios bu fermanların tam metinlerini nakletmiş değildir. Ancak *Kilise Tarihi*'nde imparatorun bazı piskoposlara hitaben yazdığı bir mektubu aktarmıştır. Nitekim bu mektubun metni bazı araştırmacıları önemli çıkarımlar yapma olanağına kavuşturmuştur[379]. Söz konusu mektup şu sözleri ihtiva ediyordu:

---

[377] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 7. 10.

[378] Detaylar için bk. Lucas De Blois, *The Policy of the Emperor Gallienus*, Leiden-Boston: Brill, 1976, ss. 176-178.

[379] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 7. 13. 1.

İmparator Caesar Publius Licinius Gallienus Pius Felix Augustus'tan, Dionysios, Pinna, Demetrios ve öteki piskoposlara.

Armağan olarak bahşettiğim olanakların bütün dünyada ilan edilmesi gerektiği hükmünü buyurdum. Onlar da ibadet yerlerinden ellerini çeksinler. Sizler ise bu amaçla fermanımın kopyasını/hükmünü kullanabilirsiniz ki, artık hiç kimse sizi rahatsız etmesin. Şu anda yasal olarak ulaştığınız bu konum zaten çok önceden tarafımca kabul edilmişti. Bu yüzden, *magister summae rei* Aurelius Quirinus vermiş olduğum bu hükmü yerine getirecek ve onun takipçisi olacaktır[380].

Gallienus'un bu sözleri "çok muhtemel" ve hatta "kesin" hükmü taşıyan bazı çıkarımlar yapmamıza olanak tanımaktadır. Örneğin, Gallienus'un sözleri, Roma ülkesinde Valerianus'un fermanları dolayısıyla Hıristiyan ruhbanları hedef alan kısa süreli kovuşturmaların durduğunu göstermektedir. Nitekim bu süreçte sürgündeki bazı ruhbanların görev yaptıkları eski kürsülere geri döndüklerini biliyoruz. Daha önemlisi ise şuydu: Gallienus, bir ferman yayınladığını ve bu ferman metninin Hıristiyanlar tarafından kendi güvenlikleri amacıyla ve haklarının iadesi noktasında kullanılabileceğini veya kanıt oluşturacağını bizzat belirtmişti [381]. Bunun anlamı açıktır: Şayet birileri Hıristiyanları şu veya bu sebeple rahatsız edecek olursa, onlar da buna karşı Gallienus'un fermanını kullanabileceklerdi.

Gallienus'un yukarıdaki mektubunu daha titiz bir okumayla inceleyen bazı araştırmacılar ise çok daha büyük önem taşıyan başka sonuçlara ulaşmışlardır. Örneğin, alanın önde gelen uzmanlarından T. D. Barnes, kendisinden önce kimi başka araştırmacı tarafından da dile getirilmiş olan sıra-dışı bir saptamayı konu etmiş ve Hıristiyanlığın hala bazıları tarafından savunulduğu gibi 4'üncü yüzyılda değil, fakat Gallienus tarafından 260 yılında meşrulaştırıldığını (*Religio licita*)[382] belirtmiştir. Barnes'a göre, Gallienus söz konusu fermanda Hıristiyan piskoposlara Valerianus dönemindeki kısa süreli zulüm döneminde el konulan maddi varlıklarını yeniden elde edebilme hakkı bahşetmişti. Nitekim yukarıdaki

---

380 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 7. 13. 2 (Eusebios, mektubun metnini Latince'den tercüme ederek verdiğini bizzat belirtmektedir).

381 John Bray, *A Study in Reformist and Sexual Politics Gallienus*, Kent Town 1997, ss. 153-154.

382 Resmi şekilde onaylanmış din. Tabir, söz konusu dinin resmi inanç olarak kabul edilmesi veya benimsenmesi durumunu değil, yasal bir din statüsü elde etmesi durumunu ifade etmektedir.

mektubun metninden bunu açıkça anlayabiliyoruz. Barnes, Gallienus'un yukarıdaki sözlerini yine isimleri mektubun ilk satırında açıkça zikredilen piskoposların (Dionysios, Pinna, Demetrios ve öteki piskoposlar) bir talebine cevap gibi görmüştür. Gallienus'un "şu anda yasal olarak ulaştığınız bu konum zaten çok önceden tarafımca kabul edilmişti" şeklindeki sözleri ise daha önceki bir tarihte yayınladığı başka bir fermana işaret etmişti. Barnes'a göre, bu ferman açıkça Hıristiyanların haklarının iadesi hükmünü içeriyordu. Yukarıdaki metinde geçen ve ilk bakışta belirsiz bir anlam taşıyan "ibadet yerlerinden el çekmesi gereken onlar", piskoposların talep dilekçelerinde isimleri belirtilen birilerine işaret ediyordu. Bu "onlar" muhtemelen Valerianus dönemi kovuşturmaları sırasında Hıristiyan kiliselerine el koyup bu kiliseleri hala ellerinde bulunduran, yani Hıristiyanlara iade etmeyen birileriydi. İşte bütün bu tartışma çerçevesinde Barnes'a göre Gallienus'un fermanında iki önemli olgu önplana çıkmıştı:

(1) Açıkça anlaşılıyordu ki, Gallienus ya piskoposların ya da Hıristiyan cemaatlerin kendi malları üzerindeki haklarını onaylamıştı.

(2) Buradan anlaşıldığı kadarıyla, Gallienus ya piskoposların ya da Hıristiyan cemaatlerin evvelce el konulmuş olan varlıklarını, tüzel bir kişilik olarak kendilerine iade etmişti.

Bu iki saptamadan hareketle varılacak sonuçlar ise şunlardı:

(1) Mallarına el konulmadan önce Hıristiyanlık "müsaade almış bir din" olarak *de facto* şekilde tolere edilmekteydi.

(2) 260 yılında Hıristiyanlar tamamıyla ve yasa hükmüyle devlet tarafından tanınmışlardı[383].

Barnes'ın bu tespitlerine itiraz etmek için görüşüne göre pek bir sebep bulunmamaktadır. Hatta Gallienus sonrasında Hıristiyanların kırk yıl boyunca çok elverişli koşullar altında yaşadıklarını biliyoruz. Öyleyse, Hıristiyanlık Roma yönetimi tarafından resmen Gallienus tarafından tanınmış olmalıdır. Hıristi-

---

383 Timothy D. Barnes, "Early Christian Hagiography and the Roman Historian", *Christian Martyrdom in Late Antiquity: History and Discourse, Tradition and Religious Identity*, ed. P. Gemeinhart-J. Leemans, Berlin: De Gruyter 2012, ss. 16-17; Ayrıca krş. J. Bray, Gallienus, s. 154 (Bray, Gallienus'un kilisenin haklarını açıkça tanıdığını belirtmekte, fakat *Religio licita* tabirinin yeniden tanımlanması gerektiğini de eklemektedir).

yanların ve ruhbanların hakları Gallienus'un ferman veya fermanlarıyla güvence altına alınmıştır. Yukarıdaki mektubun metninde ismi geçen *magister summae rei* Aurelius Quirinus örneğinden görüldüğü gibi, Roma İmparatorluğu'nun idarecileri ve memurları Hıristiyan haklarının gözetilmesi ve el konulan varlıkların iadesi kabilinden kilise lehine uygulamaların yerine getirilmesi için sorumluluk üstlenmişlerdir. Hıristiyanlık Roma ülkesinde "özgür" bir dindir ve bunun kanıtı bizzat Roma imparatoruna göre bizzat yayınladığı fermanlardır.

Önceki kısımlarda bahsi geçtiği gibi, Hıristiyanlar ve bilhassa ruhbanlar 4'üncü yüzyıla kadar geçen çok uzun bir süreç boyunca istisnai bazı durumlarda ve münferit karakter taşıyan bir takım olaylar vasıtasıyla kimi Romalı idareciler tarafından kovuşturulmuşlardı. Hıristiyanlık ile Roma yönetimi ilk defa olarak İmparator Decius'un 250 tarihli bir fermanı yüzünden dolaylı şekilde, Valerianus'un 257 ve 258 tarihli iki fermanı yüzünden de ruhbanlar ve yüksek statülü Hıristiyanlar bağlamında doğrudan karşı karşıya gelmişlerdi. Dolayısıyla, Hıristiyanlık bütün bu uzun süreç boyunca yer yer bazı şehitler vermiş, istisna bazı durumlarda ise küçük çaplı katliamlar yaşamıştı. Ancak genel olarak bakıldığında, Hıristiyanlar bu uzun yüzyıllar boyunca Roma İmparatorluğu'nda elverişli koşullar altında yaşamışlardı. Hıristiyanlık belki devlet tarafından resmen ve doğrudan tanınmış bir din değildi. Fakat muhtemelen buna zaten gerek yoktu. Roma yönetiminin 1'inci yüzyılda Hıristiyanları dikkate almak için sebebi bulunmuyordu. 2'inci yüzyıl boyunca Traianus'un Plinius'a yazdığı mektuptaki anlayış geçerli olmuştu ve bu yüzden de Hıristiyanlık kanunen değilse bile *de facto* şekilde büyümesini sürdürmüştü. Bizzat kilise yazarlarına göre 3'üncü yüzyılın birinci yarısında Roma hükümdarları Hıristiyanlara karşı toleranslı politikalar izlemişlerdi. 3'üncü yüzyılın ortasındaki Decius ve hemen sonrasındaki Valerianus dönemi kovuşturmaları ise ister-istemez çok kısa süreli olmuştu. Anlaşılan o ki, Hıristiyanlığın Roma yönetimi tarafından ilk defa olarak 306'da veya 311'de ya da 313'te resmen tanındığı iddiası da doğruyu yansıtmıyordu[384].

---

[384] Ramelli, Lactantius'un da (*De Mort.* 24. 9) bu kanaati taşıdığını düşünmektedir. Çünkü Lactantius, Constantinus'un iktidarının erken tarihlerinde onun Hıristiyanlık lehine attığı adımları anlatırken, Constantinus'un politikalarını "yenileme" şeklinde tanımlamıştı. Ramelli'ye göre, Lactantius, Constantinus'tan çok daha önceki tarihlerde Gallienus'un Hıristiyanlığı tanıdığını biliyordu ve bu yüzden bu şekilde bir tanımlama yapmayı tercih etmişti. Zira Gallienus'un Hıristiyanlığa bahşettiği *Religio licita* durumu Diocletianus döneminde fiilen kaldırılmıştı. Bk. Ilaria R. L. Ramelli, "Constantine: the Legal Recognition of Christianity and its Antecedents: El reconocimiento legal del cristianismo y sus antecedentes", *Anuario de Historia de la Iglesia*, C. 22, 2013, ss. 65-66.

Çünkü İmparator Gallienus, Hıristiyanlık dinini henüz 260 yılı civarında *religio licita* olarak tanımlamıştı ve Hıristiyanlar bundan sonra da 303 yılına kadar son derece elverişli koşullar altında yaşamışlardı.

2. Diocletianus (285-305): "Büyük Zulüm" Dönemi (303-305)

Kaynaklardaki kayıtların Hıristiyanlığın 4'üncü yüzyıldaki serüvenini aydınlatabilme noktasında bol ve hatta görece kullanışlı olduklarını söyleyebiliriz. Elbette bu bir tesadüf değildir. Hıristiyanlık bu yüzyıla girilirken güçlü ve evrensel bir din olarak rüştünü ispatlamıştır. Günlük yaşamın her alanında mevcudiyetini hissettirmektedir ve toplumun her kesiminden insanları bünyesinde barındıran cemaatler tarafından temsil edilmiştir. Hıristiyanların 4'üncü yüzyılın birinci yarısından itibaren kendi tarihlerini kendi pencerelerinden tasvir eden historiyografik metinler derleme faaliyetine hız vermeye başlamaları da şüphesiz bu açıdan belirleyici olmuştur. Yani Hıristiyanlık 4'üncü yüzyılla birlikte artık Roma ülkesinde küçük bir kesimin inandığı basit bir din olmaktan çıkmıştır; Hıristiyanlar geleneksel pagan dinlerinin müntesiplerine oranla hâlâ azınlıkta iseler de, dinleri ve dinsel organizasyonları artık devlet ile ittifak kurabilecek veya belirli ölçüler içinde paganlara kafa tutabilecek bir seviyeye yükselmiştir. İşte bütün bu olguların muhtelif kaynaklarda tezahür etmesi de gayet doğaldır.

Kilisenin zulüm söylemini önceki sayfalarda çeşitli açılardan değerlendirmiş ve Roma yönetiminin Hıristiyanlığı yok etme amacı taşıdığı şeklindeki görüşün en azından uygulama noktasında gerçeği yansıtmadığını birçok defa söylemiştim. Ancak bu "zulüm" tartışmaları içinde herhalde tartışılmayacak başlıca kişi Roma İmparatoru Diocletianus'tur (284-305). Çünkü sadece saltanatının sön dönemi ile sınırlı olmak kaydıyla Diocletianus'un uygulamaya koyduğu Hıristiyanlık karşıtı bir takım fermanlar ve tedbirler, Roma yönetimi açısından Hıristiyanlığın *Religio licita* durumunu fiilen ortadan kaldırmıştı. Böylece, muhtemelen tarihte ilk defa olarak Diocletianus dönemiyle birlikte Roma yönetiminin Hıristiyanlığa karşı topyekûn bir "imha siyaseti" izlediğini söyleyebiliriz. Zira Diocletianus'un sözü geçen fermanları ve uygulamaları, açıkça ve doğrudan Hıristiyanları hedef almıştı.

Roma imparatoru Diocletianus, o dönemde yaşanan olayları Hıristiyanlık penceresinden yorumlayan Geç Antikçağ yazarları tarafından, pagan dininin geleneksel kehanet anlayışına gereğinden fazla itibar gösteren, çeşitli hurafelerin peşinden koşan ve tanrılara sunduğu kurbanların başarısını engelledikleri gerekçesiyle o zamanlar imparatorluk topraklarında yaşayan Hıristiyanlara

karşı kolayca kışkırtılabilen zalim bir putperest hükümdar olarak tasvir edilmiştir[385] Diocletianus, günümüzde de özellikle Hıristiyan çevreler ve Hıristiyanlık tarihi araştırmacıları tarafından Roma İmparatorluğu tarihinde iktidarının son yıllarında Hıristiyanlara karşı son derece otoriter bir tutum takınması ve hatta ucu katliamlara kadar uzanan zulümkâr bir politika takip etmesi vesilesiyle ismi sıkça zikredilen bir hükümdardır[386].

Aslında Diocletianus pek çok alanda reformlara imza atan bir hükümdar olarak tarihe geçmişti[387]. Gerçekten, onun bu yönü yer yer kilise tarihçilerinden bile takdir almıştı. Örneğin 4'üncü yüzyılın Hıristiyan yazarı Lactantius, Diocletianus'un ellerini kan ile kirletmediği müddetçe ülkeyi iyi yönettiğini kaydetmişti[388]. Diocletianus reformları arasında en önemli olanlardan birisi, önceki dönemlerden bilinen müşterek hükümdarlık kurumunun esas alınarak iki *Augustus* ve iki *Caesar*'dan oluşan dört başlı bir hükümdarlık şurası yaratma teşebbüsüdür. Bu kapsamda, *Augustus* olanlardan birisi ülkenin doğu yakasına, diğeri ise batı yakasına hükmedecekti. Bu hükümdarların her ikisine de yardımcı pozisyonunda iki *Caesar* tayin edilecekti. *Augustus*ların istifalarından sonra *Caesar*lar bunların yerini alacaklar, hemen sonrasında yeni bir çift *Caesar* atanmasıyla τετραρχία, *tetrarkhia* (Lat. *tetrarchia*) denilen bu sistem sürdürülecekti[389].

Tetrarkhia sistemine geçilmesiyle beraber Nikomedeia (İzmit) müşterek hükümdarlardan Doğu *Augustus*'u Diocletianus için başkent oldu (285)[390]. Bu gelişme Bithynia bölgesinin imparatorluğun politik merkezi olarak yükselmesi mânâsına geliyordu. Gerçekten, Diocletianus 284 yılında Nikomedeia yakınlarında imparator ilan edilmiş ve hükümdarlığı boyunca uzun süre Nikomedeia'da ikamet etmişti. 294 yılında Galerius Maximianus ile Constantius Nikomedeia'da *Caesar* ilan edilmişlerdi. Hıristiyanlığa karşı Diocletianus zamanın-

---

385 Birçok örnek arasından bk. Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 20; Theodoret, *Hist. Eccl.*, ii. 22; *Chronicon Paschale*, s. 3-5.

386 Örneğin bk. Arthur James Mason, *The Persecution of Diocletian*, Cambridge: London 1876.

387 Bu hususta ana hatlarıyla bir sunum için bk. S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, ss. 81-88; Ayrıca bk. P. Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, ss. 30-32.

388 Lactantius, *De Mort.* 9.

389 Bu hususta bk. Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine the Great*, İngilizce trc. Moses Hadas, London 1949, ss. 43-70; Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, New York 2004, ss. 35-83; Michael A. G. Haykin, "Constantine and His Revolution", *Fellowship for Reformation and Pastoral Studies* 27. 6, 1999, ss. 3-4.

390 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 8. 5; C. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, s. 37.

daki ilk fermanlar Nikomedeia'da yayınlanmıştı. Diocletianus Nikomedeia'da emekliye ayrılmıştı. Nikomedeia'ya yakın bir yerde eski Byzantion'un Constantinopolis olarak organize edilmesinden sonra bile Nikomedeia ve Bithynia Roma imparatorlarının sıkça geldikleri bir uğrak yeri olmayı sürdürmüştü. Licinius'un Constantinus ile mücadelesinde kaçtığı en son yer Nikomedeia'ydı. Constantinus 328'den sonra bir süre Nikomedeia'da ikamet etmişti ve nihayet ölümü de burada olmuştu. İmparator Iulianus çocukluğu ve gençliği sırasında aralıklarla Nikomedeia'da bulunmuş ve burada eğitim almıştı.

Diocletianus, kilise tarihçilerine göre tanrılara sunduğu kurbanların başarısını engelledikleri gerekçesiyle, politik bağlamda değerlendirildiğinde ise muhtemelen "yabancı" ve "ulusallık karşıtı" olmakla suçlandıkları için başkenti Nikomedeia'dan Hıristiyanlara karşı oldukça geniş çaplı bir kovuşturma politikası başlattı[391]. Belki Diocletianus'un burada temel gayesi ülkede tıpkı politik yönden olduğu gibi dinî açıdan da birliği ve uyumu sağlamaktı. Bazı araştırmacılar bu yoruma şuradan varmışlardır: 4'üncü yüzyılın hemen başlangıcında Mani dini taraftarlarını hedef alan bazı kovuşturmalar da yapılmıştı[392]. S. Mitchell, Mani dini taraftarlarına ve bunun sonrasında da Hıristiyanlara yönelik kovuşturmaları Diocletianus dönemindeki dinsel reformun bir yansıması olarak görmüş ve Manicilere yapılan birinci zulüm evresinin Hıristiyanlara yönelik ikinci zulüm evresini anlayabilmek açısından önem taşıdığını vurgulamıştır:

> Yeni Roma tanrılarının tesisi, yabancı düşmanların şeytanlaştırılmasıyla vurgulanıyordu. Bunun en açık örneği, Manici tarikatla nasıl ilgilenilmesi gerektiği hususunda muhtemelen Afrika valisine 297 yılında gönderilen mektuptur. Mektubun giriş kısmı *tetrarkhia* döneminin dinî yapısı için oldukça aydınlatıcıdır. "Dil, eski Roma erdemini ve Pers ahlaksızlığını göstermek için önemli kelimelerle doldurulmuştur[393]." Mektup, habis ruhluların barış zamanında ahlakî düzeni tehdit eden boş ve aptalca akideler öğretmeye meyilli olduğunu savunmaktadır. Mevcut din, sonradan ortaya çıkan bir başka din tarafından eleştirilmemelidir ve eskiden beri kural haline gelmiş şeyleri kurcalamak çok ciddi bir meseleydi. İmparatorlar yeni tarikatların propagandasını yapanları cezalandırmaktan sorumluydu[394].

---

[391] A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948, ss. 46-59.

[392] Hans A. Pohlsander, *Emperor Constantine*, (2. Basım), Routledge: New York 2004, ss. 10-11.

[393] S. Michell, tırnak içindeki bu kısmı S. Corcoran'ın *The Empire of the Tetrarchs* (Oxford 2000, s. 136) adlı eserinden aktarmıştır.

[394] *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 95.

Çağdaş tarihçi Lactantius'a göre, o zamanlar *Augustus*'tan sonraki en önemli ikinci siyasî şahsiyeti temsil eden *Caesar* Galerius, *Augustus* Diocletianus'u Hıristiyanlara karşı sistemli şekilde harekete geçmeye ilk defa olarak ikna eden kişiydi[395]. Nitekim Hıristiyanlığa karşı hakikaten şiddetli ilk ferman 24 Şubat 303'te yayınlandı. Lactantius'a göre, bu tarihin seçilmesi bir rastlantı değildi; zira Roma ülkesinde her yıl 23 Şubat'ta kutlanan geleneksel *Terminalia* Festivali'nin[396] üzerinden yalnızca bir gün geçmişti. Neticede söz konusu bu ferman uyarınca ilk olarak Nikomedeia'daki Büyük Kilise yerle bir edildi[397]. Bu hadise, Roma ülkesinin dört bir tarafında yaşanacak olan aynı tarzdaki olaylar zincirinin muhtemelen ilk halkasıydı. Üstüne üstlük, Nikomedeia'da patlak veren bir yangından da Hıristiyanlar sorumlu tutulmuşlardı ve bu yüzden ülke çapındaki kovuşturmanın şiddeti daha da arttırılmıştı[398].

Hıristiyan yazarlara göre, hemen ertesi günden itibaren, bilhassa yaz aylarında ve bir sonraki yıl yayınlanan imparatorluk fermanlarıyla bütün kiliselerin temellerine kadar yok edilmesi, Hıristiyanlara ait kutsal kitapların ateşte yakılmaları, mevki ve statü sahibi Hıristiyanlara ait rütbelerin ellerinden geri alınması ve ruhbanların zincire vurularak pagan tanrıları adına kurban sunmaya zorlanmaları emredilmişti[399]. Bu bir sürpriz değildi, çünkü Diocletianus Hıristiyanların ordudan ve önemli memuriyetlerden uzaklaştırılmaları yönündeki kararlarını zaten daha önceden uygulamaya koymuştu[400]. Bu büyük kovuşturma hareketi o denli korkutucu boyutlarda yaşanmıştı ki, rivayete göre Hıristiyanların kimisi ateşte yakılmış, kimisi denize atılarak öldürülmüştü; hatta cellâtlar bu kadar büyük bir kalabalığın infazı için yetersiz kalmışlardı[401].

Hıristiyan yazarların zulmün boyutu hakkında abartılı bazı ifadelerde bulunmuş olmaları elbette muhtemel, hatta kanaatimce şüphesizdir. Ancak konuya ilişkin anlatımları sırasında onların cümlelerinde geçen mübalağa olması muhtemel kısımlar ayıklandığında bile, geriye şiddetli bir kovuşturma süreci yaşandığı yönünde yeterli kanıt kalmaktadır. Görülen o ki, dönemin ilk ve en

---

[395] Lactantius, *De Mort.*, 11-13; Detaylar için bk. J. Burckhardt, *The Age of Constantine the Great*, ss. 246-248; C. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, s. 57.

[396] Antik Roma'da, Roma'nın sınırlarını koruduğu düşünülen Terminus isimli tanrının onuruna düzenlenmekteydi. Bk. C. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, s. 57.

[397] Lactantius, *De Mort.*, 12; Eusebius, *Hist. Eccl.*, 8. 2.

[398] Lactantius, *De Mort.*, 14; Eusebius, *Hist. Eccl.*, 8. 6. 6.

[399] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 8. 2. 4; *Chronicon Paschale*, s. 5; Zonaras, s. 66.

[400] H. A. Pohlsander, *Emperor Constantine*, s. 11.

[401] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 8. 6. 2–5; 8. 13. 1 - 2; *Chronicon Paschale*, s. 5.

meşhur şehitlerinden birisi Anthimos'tu. Anthimos, Nikomedeia yakınlarında saklandığı yerde bulunarak şehit edilmişti[402]. Bu hadise muhtemelen o zamanlar Hıristiyanlık dünyasında çok geniş çaplı bir etki yaratmış olmalıdır ki, Antiokheialı Lukianos, Anthimos'un şehit edildiği haberini şu sözlerle duyurmuştu:

> Bütün şehitler topluluğu sizlere selam ederler. Sizlere, Babamız Anthimos'un şahadet yarışında kendi sonu ile buluşmuş olduğuna dair müjdeli haberi iletmek isterim[403].

Hıristiyanlık geleneği "büyük zulüm" döneminden sonraki nesillere geniş çaplı bir şehitlik edebiyatı bırakmıştır. Burada tarihçi Lactantius'un bir anlatımını ve dikkat çeken bir değerlendirmesini nakletmekle yetinmek istiyorum:

> Rahipler ve papazlar tutuklandılar. Herhangi bir suç veya itiraf olmaksızın bütün aile fertleriyle beraber infaz edilmek üzere alıkonuldular. Her cinsten ve yaştan insan ateşe atıldı. Bir seferde bir kişi değil, (Hıristiyanlar) gruplar halinde bağlanarak topluca yakıldılar. Köleler boyunlarına bağlanmış büyük taşlarla denize fırlatıldılar.
>
> Zulüm diğer vatandaşlar için de hiddetinden hiçbir şey yitirmiyordu. *Magistratus* çeşitli tapınaklara konuşlandı; herkes kurban sunmaya zorlandı. Hapishaneler dolup taşmıştı. Saat başı yeni bir işkence metodu icat ediliyordu. Adalet ve hukuk kazara bir Hıristiyan için hizmet vermesin diye, mahkemelere bile sunaklar kuruldu. Ta ki, davalar görülmeden önce yargıçların huzurunda insanlardan (pagan gelenekleri uyarınca) kurban takdim etmeleri istensin...[404]

Hıristiyanlık tarihinde "büyük zulüm" diye adlandırılan ve 303 yılında başlayan bu kovuşturma süreci, Roma ülkesinin dört bir tarafında ve özellikle de doğu eyaletlerinde yaşanmıştır[405]. Bu esnada *tetrarkhia* düzenlemesi uyarınca ülkeyi müşterek şekilde yönetmekte olan imparatorlardan Diocletianus kendi başkenti Nikomedeia'da, Maximianus ise Mediolanum'da (Milano) tahttan feragat ettiler (1 Mayıs 305)[406]. Böylece birinci *tetrarkhia* dönemi planlandığı şekilde sona ermiş oldu[407]. Bunun üzerine *Caesar* unvanıyla görev yapmakta olan Constantius Clorus ile Galerius *Augustus* unvanı alarak tahta çıktılar. Ancak Cons-

---

402 Alban Butler, *The Lives of the Fathers, Martyrs and Other Principal Saints*, London 1821, s. 282 vd.

403 *Chronicon Paschale*, s. 5 (Lukianos'un söz konusu mektubu sadece bu eserde geçmektedir).

404 Lactantius, *De Mort.*, 15.

405 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 8. 6. 9-10.

406 Eutropius, 9. 27-10. 1; Theophanes, ss. 10-11 (=AM 5796=AD 303/4), Zonaras, s. 67.

407 S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu*, s. 89.

tantius Clorus kısa süre sonra 25 Temmuz 306'da Eboracum'da (York) öldü[408]. Oğlu (Büyük) Constantinus onun yerini aldı. Constantinus, ülkenin batı arazisinde siyasî idareyi tek başına ele geçirebilmek amacıyla *Caesar* Maxentius ile giriştiği askerî mücadeleyi 312 yılında zaferle sonuçlandırdı[409]. Bu hadiseye aşağıda yeniden döneceğim. Zira bu arada başka bazı olguları da değerlendirmek durumundayız. Çünkü aynı sıralarda ülkenin diğer bölgelerinde son derece büyük önem taşıyan başka gelişmeler cereyan etmekteydi.

3. Galerius (305-311): "Tolerans Fermanı" (311)

Hıristiyan kaynaklarına göre, Diocletianus'un ardından halefi Galerius 311 yılına kadar Hıristiyanlara karşı kovuşturma politikası izlemeyi sürdürmüştü. Gerçi bu kovuşturmaların çok şiddetli merhalelere ulaştığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Ancak yine de Galerius'un Hıristiyanlara karşı baskı siyaseti takip edilmesi gerektiği yönünde Diocletianus'a telkinler verdiği yönünde iddialar bulunduğunu da evvelce belirtmiştim. Buna karşın, 311'de işlerin biraz değiştiği ve Galerius'un düşüncelerinde bir evrim yaşandığı anlaşılmaktadır. Zira Galerius bu yıl Hıristiyan yazarlara göre hasta olduğu ve Hıristiyanların duaları vasıtasıyla iyileşme umudu taşıdığı için Hıristiyanlığa yönelik bir tolerans fermanı yayınlamıştı. Serdica'dan (Sofya) yayınlanan bu ferman, 311 yılının Nisan ayında Nikomedeia'da ilan edildi. Fermanın Lactantius tarafından verilen metni şöyledir:

> Kamu yararının kalıcı bir surette istifadesi amacıyla yapmış olduğumuz düzenlemeler arasında şimdiye kadar her şeyin eski yasalara ve Romalıların umumî görenekleri ile disiplinlerine uyumlu hale getirilmesine gayret gösterdik.
>
> Şahsımıza has bir yol tutarak şu gayeyi gütmekteyiz ki, atalarının dininden ihtida eden Hıristiyanlar da (artık) kendi inançlarına dönebilmelidirler. Böyle bir inatçılık ve budalalık onları nasıl ele geçirmiş ve nasıl olup da onların muhtemelen bizzat kendi ataları tarafından yerleştirilmiş olan eski adet ve gelenekleri terk etmelerine yol açmıştır, bilmiyoruz. Onlar, şımarık bir tavır içinde kendi kendilerine yasalar yaptılar ve çeşitli sosyal kesimlerden insanları kendi inançları namına kazandılar. Hıristiyanları eski geleneklere döndürebilmek maksadı taşıyan (önceki) fermanımızın yayınlanmasıyla beraber, onların pek çoğu tehlike ve

---

[408] Aurelius Victor, 40, s. 46.

[409] Lactantius, *De Mort.*, 24; Eusebius, *Hist. Eccl.*, 9. 9. 2; aynı yazar, *VC*, 1. 21-26; *Origo Constantini Imperatoris*, 1. 1-4. 12; Eutropius, 10. 1-4; Zosimus, 2. 16. 2-4; Aurelius Victor, 40, s. 47-48; *Chronicon Paschale*, s. 6.

mecburiyet altında boyun eğmiş, hatta birçoğu da ölüme gitmişti. Ancak bunların büyük çoğunluğu hâlâ (Hıristiyanlık) düşüncesinde inat ve ısrar ettiği, bizler artık bunların tanrılara hürmet gösterip onlara tapmayacaklarına kanaat getirdiğimiz, onlar ise (mevcut durumda) kendi tanrılarına da tap(a)mayacakları için, her özür karşısında bağışlanma lütfeden bilindik merhametimiz vesilesiyle hoşgörümüzü bu insanları da kapsayacak şekilde genişletmeye karar verdik. Böylece onlara yeniden Hıristiyan olabilme ve dinî toplantıları için mekânlar inşa edebilme hakkını bahşettik. Onlar da düzene karşı bir işe kalkışmasınlar.

Onların ne yapmaları gerektiğini başka bir mektup kanalıyla *magistratusa* bildireceğiz.

Binaenaleyh gösterdiğimiz bu hoşgörüye karşılık olarak Hıristiyanları vazifesi; refahımız, halkımız, devletimiz ve kendileri için dua ve ibadet etmeleridir. Ta ki böylece kamu yararı dört bir yanda güvenlik ve huzur içinde sürsün, (Hıristiyanların) kendileri de kendi adetleri uyarınca emniyet içinde yaşasınlar[410].

Lactantius, söz konusu bu metnin 30 Nisan 311'de resmen ilan edildiğini söylemekte, fermanın yayınlanmasından sonra hapishanelerin açılarak özgürlüklerin geri geldiği notunu düşmektedir. Ancak Lactantius'a göre ilahî bağışlanma elde edemeyen Galerius kısa süre sonra hastalıktan ölmüştü[411].

Nikomedeia'da ilan edilen bu "Tolerans Fermanı", anlaşıldığı kadarıyla ve muhtemelen, İmparator Gallienus'un 260 yılında yayınladığı fermandan sonra[412], Roma İmparatorluğu'nda devletin Hıristiyanlığı yasal bir din olarak tanıdığı (*religio licita*) ve Hıristiyanlara kendi inançlarını özgürce yaşayıp kendi tapınaklarını inşa etme hakkı bahşettiği diğer bir resmî vesika olarak tarihe geçmiştir. Nitekim bu ferman, Galerius tarafından o sırada *tetrarkhia*'nın diğer üyeleri olan Licinius, Constantinus ve Maximinus Daia adına da ilan edilmiş ve Hıristiyanlığın Diocletianus döneminde kaybettiği yasal statüyü yeniden tesis etmiştir[413]. Bununla beraber, siyasî otoritenin Hıristiyanlardan ülkenin ve im-

---

[410] Lactantius, *De Mort.*, 34.

[411] Lactantius, *De Mort.*, 35.

[412] Bu konuda T. D. Barnes'in görüşlerini evvlece aktarmıştım. Barnes aynı görüşleri başka bir yerde daha gündeme getirmiştir. Bk. Timothy D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Villey-Blackwell: Oxford 2014 (Barnes, bu çalışmanın Beşinci Bölümü'nde Mediolanum Fermanı'nı (313) tartışmış ve Hıristiyanlığın Roma yönetimi tarafından yasal bir din olarak resmen tanınmasını Galerius'un Tolerans Fermanı (311) ile Constantinus-Licinius ikilisinin Mediolanum Fermanı'ndan çok önceki tarihlere, yani İmparator Gallienus'un Hıristiyanlığın *Religio licita* statüsünü onayladığı emirlere atfetmiştir).

[413] Eric Orlin (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, Routledge: New York 2016, s. 287.

paratorların bekaı ile refahın tesisi ve sürekliliği için kendi tanrılarına dua ve ibadet etmelerini beklemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu beklenti, Galerius'un bu sayede yeniden sağlığına kavuşma ümidi taşıdığını yansıtması kadar, Hıristiyanların Roma yönetimi tarafından politik açıdan şüpheli kimseler sayıldıkları intibaını da uyandırmaktadır.

Anlaşılan o ki, Galerius'un sözünü ettiğimiz "Tolerans Fermanı" aslında geniş Roma arazisinin batıdaki bölümü açısından çok da büyük bir önem taşımıyordu. Çünkü batıda Constantinus'un egemenliği altında yaşayan Hıristiyanlar 306'dan itibaren özgür bir inanç ortamına iyi-kötü zaten yeniden kavuşmuşlardı. Bu yönden bakıldığında, fermanın öncelikli olarak kovuşturmaların uygulandığı ülkenin doğu eyaletlerindeki Hıristiyanlara nefes alacak bir fırsat sağladığı düşünülmelidir[414]. Fakat Tolerans Fermanı'nın getirdiği liberal ortam geçici bir nitelik taşımıştı. Çünkü Maximinus Daia, fermanın kısa süre sonrasında Hıristiyanlara karşı yeniden kovuşturma siyaseti izlemeye başladı[415].

4. Maximinus Daia (308-313): "Kovuşturma" Politikası

Maximinus Daia, Hıristiyan yazarlar tarafından Galerius'un Tolerans Fermanı'ndan sonra bilhassa doğuda Hıristiyanlar açısından oluşan dinî özgürlük ortamını baltalaması ve onlara karşı bir kez daha kovuşturma dönemi başlatması gibi gerekçelerle şiddetli şekilde eleştirilen bir hükümdar olarak karşımıza çıkıyor[416]. Kilise yazarlarına göre, Maximinus Daia'nın bu politikası onun bir putperest olması, ümidini pagan tanrılarına bağlaması ve ahlakî bozukluğu karşısında Hıristiyanlardan direnç ve tepki görmesi kabilinden bir takım sebeplere dayanmıştı[417]. Eusebios, Maximinus Daia'nın pagan dinine bağlılığını ifade ederken, onun yeryüzünün verimliliği, barışın korunması ve kötü düşmanların yenilgiye uğratılması gibi lütufları tanrıların hamiyetperverliğine yorduğunu vurgulamaktadır[418].

Söz konusu bu yaklaşımın belirli oranda doğruluk payı taşıdığı kabul edilecek olsa bile, Maximinus Daia'nın Hıristiyanlara karşı düşmanca veya diğer bir

---

[414] Cynthia White, *The Emergence of Christianity: Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress: Minneapolis 2011, s. 92.

[415] Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge University Press: New York 2008, s. 164 vd.

[416] Lactantius, *De Mort.*, 36; Eusebius, *Hist. Eccl.*, 8. 14. 9; 9. 8. 9.

[417] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 8. 14.

[418] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 97.

ifadeyle geleneksel pagan dini taraftarlarını memnun edecek bir tutum takınması, aslında daha ziyade o sıralarda ülkede yaşanan siyasî gelişmeler ile açıklanmalıdır. Zira *tetrarkhia* sisteminin getirdiği istikrarsızlık ile *Augustus*lar ve *Caesar*lar arasındaki nüfuz mücadeleleri onun Hıristiyanlık konusundaki politikasını belirginleştiren öncelikli faktörler olarak göze çarpmaktadır.

Maximinus Daia 305'te akrabası Galerius'un Doğu *Augustus*'u olmasından sonra onun tarafından *Caesar* ilan edilmişti. 311'de Galerius ölünce, ülkenin doğudaki arazisi Maximinus Daia tarafından anlaşma yaptığı Licinius ile kendisi arasında bölündü. Ancak Licinius'un bir yandan da Constantinus ile beraber hareket etmesi, Maximinus Daia'yı hem Constantinus'un siyasî rakibi Maxentius ile yakınlaştırdı, hem de Licinius ile arasının bozulmasına yol açtı. Maximinus Daia ile Licinius arasındaki siyasî gerilim nihayet 313 yılında savaşa dönüştü. Maximinus Daia rakibi Licinius karşısında ağır bir mağlubiyete uğrayarak önce Nikomedeia'ya, ardından da Tarsos'a kaçtı. Nitekim onun burada tam olarak bilinmeyen bir sebeple veya kimilerince söylendiği gibi intihar ederek öldüğü anlaşılmaktadır. Bu sıralarda Constantinus da kendi rakibi olan Maxentius'u mağlup ederek 312 itibariyle ülkenin batısında bütün gücü kendi uhdesinde toplamıştı. Böylece *tetrarkhia* oldukça ciddi bir çözülme süreci geçirmiş oldu. 312 ve 313 yıllarında yaşanan bu gelişmelerin ardından ülkenin batısında Constantinus, doğusunda ise Licinius *Augustus* olarak yönetimi tevarüs ettiler[419].

Bununla beraber, Constantinus ile Licinius'un siyasî rakipleri olan Maxentius ile Maximinus Daia'yı saf dışı bırakmadan önce ittifak halinde hareket etmeleri, Hıristiyanlık tarihi açısından oldukça önemli sonuçlar ortaya çıkardı. Çünkü bunlar arasındaki siyasî yakınlaşma takip edecekleri dinî siyasete de yansıyarak Hıristiyanlara karşı tutumlarında ortak bir hareket tarzı yaratmıştı. Diocletianus dönemindeki kovuşturmaların sonrasında Roma ülkesinin batı topraklarındaki Hıristiyanlar 306'dan itibaren işte bu sayede liberal bir inanç ortamı bulabilmişlerdi. Dahası, özellikle İmparator Constantinus Hıristiyanlığı ve kiliseyi açıkça desteklemeye ve Hıristiyanları himayesine almaya başlamıştı[420].

Ancak ülkede henüz başka siyasî aktörler de vardı ve bu yüzden dinî siyasetin çerçevesi yalnızca Constantinus ile Licinius tarafından çizilmiyordu. Licinius ve dolayısıyla Constantinus'la yaşadığı politik karşıtlık, Maximinus Daia'nın dinî siyaseti üzerinde bir takım akisler husule getirdi. Başka bir ifadeyle, Maximinus

---

[419] Detaylar için bk. H. A. Pohlsander, *Emperor Constantine*, ss. 16-25.

[420] Örneğin bk. Eusebius, *Hist. Eccl.*, 10: 5. 15-17, 6: 1-5, 7: 1-2; aynı yazar, *VC*, 1. 41. 3; 42. 1; Detaylar için bk. Zafer Duygu, *Hıristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu*, s. 110 vd.

Daia, politik düşmanları tarafından tolere edilmeye başlayan Hıristiyanlara karşı pagan karakterli bir reaksiyon gösterme ve hâlâ ülkede çoğunluğu oluşturan pagan bürokrasiye dayanma ihtiyacı hissetmişti. Kilise tarihçilerinin Maximinus Daia'yı bazı sivil yöneticilerden veya pagan halktan kendisine gelen Hıristiyanlık karşıtı taleplere tevessül etmekle suçlamaları tam da bu olguya işaret ediyor olmalıdır[421].

Maximinus Daia'nın Hıristiyanlığa karşı çok muhtemeldir ki yukarıda anlatmaya çalıştığımız sebeplerle başlattığı kovuşturmaların bazı detayları hakkında bilgi sahibiyiz. Onun, Galerius'un ölümünden birkaç ay sonra Hıristiyanlara karşı bazı uygulamaları yürürlüğe koyduğu söylenmektedir. Aleksandreia piskoposu Petros'un[422] veya Emesa piskoposu Siluanos'un katledilmeleri[423], Galerius sonrasında başlatılan kovuşturmalara dair haberlerdendir. Lactantius ise Maximinus Daia'nın henüz Licinius'la anlaşma yaptıktan sonra ilk iş olarak Nikomedeia'ya döndüğü, burada Galerius'un Hıristiyanlara bahşettiği özgürlüğü kaldırdığı ve Hıristiyanların hiçbir şehirde surların içinde kilise sahibi olamayacakları yönünde emirler neşretmeye başladığı iddiasında bulunmaktadır[424]. Hıristiyan kaynakları yine aynı dönemde Ankyra'da Montanusçu olduğu rivayet edilen bazı Hıristiyanların zulme uğratıldıkları veya Armenia'da ve Pisidia'da bir takım münferit kovuşturmalar yaşandığı haberlerini de nakletmişlerdir[425]. Bununla birlikte, Maximinus Daia dönemindeki kovuşturmaların Hıristiyanlık açısından en önemli şehidi Antiokheialı Lukianos'tu.

Lukianos, Hıristiyanlık tarihi açısından büyük önem taşıyan bir tarihsel figürdür. Rivayete göre Hıristiyan bir ailenin oğlu olarak Samosata'da (Samsat) doğmuştu. Hıristiyan teolojisi alanında yaptığı ihtisasın ardından Tarsoslu Diodoros ile Mopsouestialı Theodoros gibi önemli ilahiyatçıları yetiştirecek olan ve Mesih'in beşerî boyutunu vurgulaması veya önplânda tutmasıyla tanınan Antiokheia İlahiyat Okulu'nu kurmuştu[426]. Ancak Roma yönetiminin Hıristiyanları hedef alan bir kovuşturması sırasında Antiokheia'da tutuklanarak Bithynia bölgesindeki Nikomedeia'ya getirilmişti. Rivayete göre, burada bir süre zindan hayatı yaşamış ve çeşitli işkenceler çekmişti. Nitekim Hıristiyanlık geleneği Lukia-

---

421 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 9. 8. 9.
422 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 9. 6. 2.
423 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 9. 6. 1.
424 Lactantius, *De Mort.*, 36.
425 D. S. Potter, *The Romans at Bay*, s. 358.
426 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 8. 13. 2 - 3; 9. 6. 3; Jerome, *Lives*, 77.

nos'un Maximinus Daia'nın kovuşturmaları sırasında şehit edildiğini söylemektedir ki, onun ölüm tarihi olarak 7 Ocak 312'ye atıf yapılmaktadır[427].

Lukianos'un yaşamı hakkında pek az şey bilsek de onun son derece etkili bir ilahiyatçı olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden, Antiokleia'da kurmuş olduğu İlahiyat Okulu'na mensup çok sayıda ilahiyatçı ölümünden sonra biraz da onun takipçisi sayılmaları vesilesiyle meşhur olacaklardır. Tarsoslu Diodoros, Mopsouestialı Theodoros ve Theodorosçu Hıristiyanlık yorumuna ismini veren Nestorios gibi etkili teologların dışında, bu ekolü temsil eden diğer bazı ilahiyatçıların Lukianos'un öğrencisi olmaktan bilhassa onur duydukları açıktır. Arius ile Nikomedeialı Eusebios bu bakımdan örnek olarak gösterilebilir. Zira 4'üncü yüzyılda Hıristiyanlık dünyasındaki entelektüel tartışmalar arasında ilk sırayı işgal eden Ariusçuluk, bizzat Ariusçu ruhbanlar tarafından Lukianos'un teolojik görüşleriyle özdeşleştirilmişti[428]. Ariusçuluk konusuna veya ismi zikredilen diğer ilahiyatçılara sonraki başlıklar altında detaylı şekilde döneceğim.

Sözü geçen bütün bu sert tedbirlere ve uygulamalara karşın, Maximinus Daia'nın Hıristiyanlara karşı şiddetli tutumunu özellikle Licinius ile arasındaki gerilim nispeten yumuşadığı dönemlerde ılımlı bir noktaya getirdiği anlaşılmaktadır. Bu hususa dair deliller ise bizzat kilise tarihçileri tarafından sunulmuştur[429]. Örneğin, onun 312 sonlarında bir tolerans fermanı yayınladığı rivayet edilmektedir[430].

Sonuç olarak, Maximinus Daia'nın Hıristiyanlara karşı genel itibariyle dostane bir tutum takınmayıp kimi zaman kovuşturmalara varan uygulamalara imza attığı söylenebilir. Kilise tarihçilerinin bu döneme ilişkin kovuşturma haberlerine bir ölçüde itibar etmek mümkünse de, bu kovuşturmaların daha ziyade o döneme has politik durum çerçevesinde şekillendiği intibaı ağır basmaktadır. Ancak her halükârda, Maximinus Daia döneminin Hıristiyanlık karşıtı uygulamalarını Diocletianus'un "büyük zulüm" hareketi (303-305) ile aynı kefeye koymak da mümkün görünmemektedir[431].

---

[427] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 9. 6. 3; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 3. 5. 9; Epiphanius, *Panarion*, 43. 1. 1; 69. 5. 2; 76. 3. 5; Jerome, *Lives.* 77; *Chronicon Paschale*, s. 8.

[428] Philostorgius, *Hist. Eccl.*, 2. 14; Detaylar için bk. Richard Patrick Crosland Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318 – 381*, T & T Clark: Edinburgh 1988, ss. 5, 79 – 84.

[429] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 9. 11. 17.

[430] D. S. Potter, *The Romans at Bay*, s. 358.

[431] Konuya ilişkin bütün detaylar bk. G. S. R. Thomas, "Maximin Daia's Policy and the Edict of Toleration", *L'antiquité classique*, 37: 1, 1968, ss. 172-185.

II. CONSTANTINUS (306-337): ROMA DEVLETİ'NİN KİLİSEYLE İTTİFAK KURMASI



Araştırmanın önceki sayfalarında Constantinus isminden kimi zaman *tetrarkhia* sistemi içinde yaşanan nüfuz mücadeleleri ve bu çerçevede Maxentius ile yaşadığı siyasî rekabet, kimi zaman ise Hıristiyanlara karşı 306'dan itibaren takip ettiği hoşgörülü politika vesilesiyle bahsetmiştim. Constantinus, Hıristiyanlık tarihinde karşımıza çıkan en önemli siyasî figürlerden birisi; Hıristiyanlığın Roma Devleti ile kol kola girip ittifak yaptığı süreci başlatan ve bu dinin kiliseye münhasır yapısını Roma ülkesinin politik yapısına uyarlayarak hiyerarşik bir yapı içinde düzenleyen Roma imparatorudur (ö. 337). Öyle ki, bazı kiliseler için Constantinus havarilere eşit bir azizdir.

İmparator Constantinus *tetrarkhia* döneminde ve sonrasında, yani siyasî iktidarı diğer politik aktörlerle bölüştüğü veya tek başına tevarüs ettiği bütün bir süreç boyunca, ülkedeki Hıristiyanları aleni şekilde destekleyip himaye eden, kiliseyi ise maddî ve manevî yönlerden güçlendiren Hıristiyanlık yanlısı tutarlı bir politika izlemişti. Constantinus'un pek çok eski kilisenin yenilenmesine ve yenilerinin yapılmasına ön-ayak olmasını, Diocletianus döneminde yıkılan kiliseler için Hıristiyanlara tazminat ödemesini, bu zulüm sırasında Hıristiyanların müsadere edilen mallarını kendilerine iade etmesini, Hıristiyanlık dinine mensup bazı kişileri önemli memuriyetlere atamasını, Hıristiyan ruhbanlara maaş bağlamasını, onları zorunlu kamu hizmetlerinden muaf tutmasını ve kiliseye düzenli olarak para yardımında bulunmasını bu bakımdan örnek olarak gösterebiliriz. Constantinus bu uygulamalarla da yetinmeyerek kiliseye çok geniş malî, hukukî ve siyasî imtiyazlar bahşetmiş ve onu Roma ülkesindeki en güçlü kurumlardan birisi haline getirmişti. Bizzat Hıristiyan olup olmadığı tartışmalı bir mesele ise de Nikomedeia'da ölüm döşeğinde vaftiz olduğu kabul edilen Constantinus, kısaca sözü geçen bütün bu uygulamalarıyla Hıristiyanlığın teşkilatçı yapısı ile birlik yanlısı manevî ruhunu kullanarak Roma ülkesinin siyasî yapısını güçlendirmeyi, 3'üncü yüzyıldaki krizler döneminin ve *tetrarkhia*'nın miras bıraktığı politik istikrarsızlığı bitirmeyi ve bilhassa da kendi merkezî otoritesini güçlendirmeyi istemiş olmalıdır. Şimdi, bütün bu gelişmelerin detaylarına bakabiliriz.

1. Mediolanum (Milano) Fermanı (313)

Bu bölümde şu ana kadar verdiğimiz açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Gallienus'un Hıristiyanlığa tanıdığı haklar (260) Diocletianus'un "büyük zulüm" uygulamalarıyla (303-305) birlikte, Galerius tarafından yayınlanan "Tolerans Fermanı" (311) ise Maximinus Daia'nın doğuda izlediği dinî siyaset vesilesiyle ıskartaya çıkarılmıştı. Bu bağlamda, Constantinus ile Licinius tarafından belirlenen dinî politikanın esasları, Hıristiyanlar lehine yeni bir fermanın neşrini mücbir kılmıştı. Nitekim söz konusu bu fermanın Maximinus Daia'nın 313 yılı Nisan ayında Licinius'a mağlup olarak ülkenin doğusundaki tüm araziyi kaybetmesinden sonra ilan edilmesi dikkat çekicidir. Bu çerçevede, Maximinus Daia'nın Hıristiyanlık politikasını ülkenin doğusu açısından husule getirdiği son derece önemli başka bazı sonuçlar yönünden de tasvir etmek gerekir ki, bu tasvir bizi başka bir meşhur fermana götürecektir: "Mediolanum (Milano) Fermanı"...

Mediolanum Fermanı, siyasî rakipleri Maxentius'u bertaraf eden Constantinus ile Maximinus Daia'yı saf dışı bırakan Licinius'un 313 tarihinde imzaladıkları yasal bir düzenlemedir[432]. Fermanın orijinal metni kayıptır. Ancak içeriği Latince şekliyle Lactantius'un Hıristiyan şehitlere ilişkin eserinde, Yunanca tercümesi ise Eusebios'un *Kilise Tarihi*'nde muhafaza edilmiştir. Metnin Lactantius'un eserindeki varyantı *Augustus* Licinius'un Bithynia bölgesi valisine gönderdiği bir mektupta belirmiş ve 13 Haziran 313'de tüm dünyaya ilan edilmiştir. Buna göre, Mediolanum Fermanı şu sözleri içermişti:

> Bizler, *Augustus* Constantinus ile *Augustus* Licinius, Mediolanum'da bir araya geldik ve genel refaha ve devletin güvenliğine ilişkin bütün meseleleri görüştük. İnsanlarımıza faydası olduğunu müşahede ettiğimiz diğer tüm şeyler arasında, kutsallığa (ilahlığa) hürmet gösterilmesine (tapınılmasına) ilişkin konuların düzenlenmesi meselesine öncelikli olarak dikkat verilmesi gerektiğine kanaat getirdik. Bu yüzden, diledikleri dine özgürce iman etme hakkının Hıristiyanlara ve diğer tüm inanç mensuplarına bahşedilmesine hükmettik. Böylece yukarıdaki makamında oturan gökteki/göksel ilah her ne ise, bize ve yönetimimiz altında bulunanlara karşı iyi niyetli olsun ve merhamet göstersin. Dolayısıyla, en doğru ve sağlıklı bir muhakeme ile hiç kimsenin, hiçbir şekilde, kendi düşüncesini Hıristiyanların kabullerine ya da kendisine uygun bulduğu herhangi başka bir dine yönlendirme hakkından mahrum bırakılmaması gerektiğine karar verdik. Bu şe-

---

[432] Fermana ve konuya ilişkin tartışmaların derli toplu bir sunum için bk. Milton V. Anastos, "The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation", *Revue des etudes byzantines*, C. 25, 1967, ss. 13-41.

kilde özgür biçimde kendisine tapınmaya adanacağımız yüce tanrısallık bizlere karşı lütuf göstermeyi ve iyiliğini ihsan etmeyi sürdürsün.

Buna göre, size bildirmek istedik ki, Hıristiyanlar hakkında tarafınıza vermiş olduğumuz önceki emirlerin koşulları dikkat-i nazara alınmaksızın, bu dini seçenlere özgürce inançlarında kalabilecekleri hususunda muhakkak şekilde izin verilmiştir. Onlar, hiçbir biçimde rahatsız edilmeyecek ve tacize uğratılmayacaklardır. Hıristiyanlara bu hürriyeti bahşettiğimize göre, takdir buyurursunuz ki kendi dinlerinin usullerine riayet etmek isteyen diğerleri için de aynı özgürlük teminat altına alınmıştır. Devrimizin sükûnetine uygun düştüğü açıktır ki, her bir ferdin dilediği ilahı seçme ve ona tapınma konusunda hürriyeti olmalıdır. Bizler, herhangi bir tabakaya ya da dine karşı ayrımcılık yapar gibi bir intiba bırakmamak adına böyle bir hükme varmış bulunuyoruz.

Hıristiyanlara gelince, onların dinî toplantıları için uygun yerler hakkında size evvelce kesin emirler vermiştik, fakat şimdi böyle yerleri satın alan herkes, para talebi veya fiyat iddiasında bulunmadan ve düş kırıklığı ve şüpheyi bir kenara bırakarak, derhâl bunları Hıristiyanlara geri versin. Ve hatta (bu gibi kimseler, bu gibi şeyleri) onlardan hediye olarak almış olsalar bile derhâl Hıristiyanlara iade etsinler. Tüm bu yerler, gecikme olmaksızın sizin (=Bithynia valisi) aracılığınızla Hıristiyanlara iade edilmelidir. Ve aynı Hıristiyanların sadece toplanmayı adet haline getirdikleri yerlere değil, fakat aynı zamanda kendileri için olmayıp cemaatlerine ve kiliselerine ait başka şeylere de sahip bulundukları bilindiği için, tüm bu şeylerin yukarıda bildirdiğimiz yasa uyarınca Hıristiyanlara iade edilmesine hükmedin[433]."

Şüphesiz fermanın metninden yansıyan en dikkat çekici olgu, Roma yönetiminin Gallienus (260) ve Galerius'un (311) sonrasında Hıristiyanlığı bir kez daha yasal bir din olarak özgür kıldığıdır. Hıristiyanların bu fermanla birlikte üç yüz yıldır genel olarak elverişli koşullar altında yaşadıkları Roma ülkesinde yakın geçmişte muhatap oldukları kovuşturmaların ardından şimdi bir kez daha resmî şekilde tanındıkları ve devlet himayesi altına girdikleri söylenmelidir. Hıristiyanlar, böylece yeniden özgürce ibadet etme ve ibadethane açma hakkı kazanmışlar ve yakın geçmişte müsadere edilmiş olan maddî varlıklarını yeniden elde etme şansı bulmuşlardı.

Bazı araştırmacılarca haklı olarak belirtildiği gibi, söz konusu bu düzenlemenin "Mediolanum Fermanı" şeklinde adlandırılması biraz hatalı bir tutumdur. Aslında Licinius tarafından gönderilmiş olan ve ferman metnini de içeren mektup (313), Licinius'un kısa süre önce Maximinus Daia'dan aldığı Anadolu,

---

[433] Lactantius, *De Mort.*, 48; Eusebius, *Hist. Eccl.*, 10: 5. 1-14.

Suriye ve Mısır gibi bölgelerin valilerine hitap etmişti. Nitekim bizzat Nikomedeia'da bulunan Lactantius da bu mektubun Bithynia bölgesi valisine yollanan bir varyantını aktarmıştı. 13 Haziran 313'te Nikomedeia'da ilan edilen ferman metni buydu[434]. Kaisareia episkoposu olan tarihçi Eusebios ise biraz daha sonraki bir tarihte Filistin'deki Kaisareia'ya gönderilen daha kısa bir varyantının Yunanca metnini nakletmişti. Yani açıkça fermanın muhatapları Roma ülkesinin doğu eyaletlerinde görev yapan valiler ile bu valilerin yönetimi altında bulunan Hıristiyanlardı. 306'dan itibaren ülkenin batısında Constantinus'un idaresi altında zaten özgür bir inanç ortamı tevarüs etmekte olan Hıristiyanların böyle bir fermana ihtiyaçları yoktu[435]. Ferman da zaten ülkenin batısında değil, doğusundaki eyaletlerde uygulanmak üzere yayınlanmıştı[436].

Doğu *Augustusu* Licinius, Hıristiyanlara karşı hoşgörülü bir politika izlenmesi ve Hıristiyanlığın evvelce elde etmiş olduğu *Religio licita* statüsünün bir kez daha onaylanması gibi hususlarda Constantinus ile müşterek bir kanaat taşımıştı. Nitekim Licinius uzun bir müddet bu politikaya olan sadakatini sürdürmüştü. Örneğin, Licinius'un yönetimi altındaki Anadolu ve Suriye'den pek çok piskopos 314'te Ankyra'da (Ankara) bir konsil toplayarak "büyük zulüm" sırasındaki baskı altında pagan tanrılarına kurban sunmak zorunda kalan, bu kurbanların etinden yiyen veya pagan festivallerine katılmak mecburiyetinde bırakılan Hıristiyanların zulüm sonrası süreçte kiliseye geri kabul edilmelerine yönelik bir takım problemleri çözmeye çalışmışlardı. Antiokheia başpiskoposu Vitalis'in başkanlığındaki bu konsile çok sayıda ruhbanın katıldığı belirtilmektedir[437].

Ancak doğuda bu özgürlük ortamı da uzun sürmedi. Çünkü Ankyra Konsili'nden ileriye doğru bu kez de Constantinus ile Licinius arasında politik anlaşmazlıklar ve rekabet baş gösterdi. Siyasî gerilim her zamanki gibi Hıristiyanlara yönelik dinî politikayı da etkiledi. Licinius'un Hıristiyanlara karşı tutumu değişti ve onlara karşı bir takım tedbirlere başvurma ihtiyacı hissetti. Zira yönettiği topraklarda yaşayan Hıristiyanların Constantinus'un destekçisi olabilecekleri yönünde kuvvetli şüpheler taşıyordu. Kilise tarihçisi Sozomenos, tam da bu

---

[434] Elizabeth DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Cornell (University Press) 2000, s. 171.

[435] Lactantius, *De Mort.*, 24.

[436] T. D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire.*

[437] Hefele, *Christian Councils*, ss. 197 – 222.

bağlamda, Licinius'un kiliselerde Hıristiyanların Constantinus'un tek başına hükümdarlığı için dua ettikleri yönünde şüpheler taşıdığı notunu düşmüştür[438].

Bu kanaatinden hareketle Licinius, kısa zaman içinde Hıristiyanlara yönelik Eusebios tarafından da söz konusu bazı tedbirlere başvurmaya başladı[439]. Hıristiyanların önemli memuriyetlerden uzaklaştırılmaları, dinî toplantılarını kiliselerin kapalı ortamlarında değil surların dışında ve herkesçe görülebilecek alanlarda yapmaları, Hıristiyan din adamlarının ise başka şehirlere yaptıkları ziyaretlerden men edilmeleri gibi bir takım kararlar yürürlüğe konuldu. Licinius, bu dönemde sivrilmeye başlayan Nikomedeia piskoposu Eusebios'un saray üzerindeki ağırlığına ve bilhassa Constantinus'un kardeşi olup Licinius'la evli bulunan Constantia ile yakın diyaloguna rağmen bu kararları almıştı[440].

Licinius'un Hıristiyanlık karşıtı bu gibi uygulamaları Constantinus tarafından mağlubiyete uğratılmasıyla sona ermiştir. Trakya eyaletini işgal eden Constantinus, Adrianopolis (Edirne) yakınlarında Licinius'u ağır bir yenilgiye uğratmıştı. Byzantion'a kaçan Licinius ise bunun sonrasında Constantinus'un oğlu Crispus'a mağlup olarak boğazın öte yakasına firar etmişti. Ancak Constantinus onu burada bir kez daha yendi. Canının bağışlanacağı yönünde söz alan Licinius teslim oldu, fakat bir süre sonra isyan bahanesiyle öldürüldü[441]. Bu gelişmeler, bütün Roma İmparatorluğu'nun artık sadece Constantinus tarafından yönetileceği anlamına geliyordu.

2. Constantinus'un Kiliseye Tanıdığı İmtiyazlar

Constantinus Roma'nın batı topraklarında 306'dan itibaren Hıristiyanlık yanlısı politikalar izlemeye başlamıştı. 312'de Maxentius'u mağlup ettikten sonra Hıristiyanlığa verdiği desteği arttırdı ve hatta 313 Fermanı'yla bu desteği açıkça ilan etti. 324'te Licinius'un bertaraf edilmesi ise Constantinus'un Hıristiyanlık siyaseti açısından yepyeni bir dönemin başlangıcı oldu. Örneğin 325'teki Nikaia (İznik) Konsili bu bağlamda büyük önem taşımaktadır ki, bu konuyu daha sonra hem idari hem de kristolojik yönlerden ele alacağım.

---

438 *Hist. Eccl.*, 1. 7.

439 *VC*, 1. 51.

440 H. A. Pohlsander, *Emperor Constantine*, ss. 43-44; Ayrıca krş. S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, ss. 355-356.

441 Eusebius, *VC*, 2. 5. vd; aynı yazar, *Hist. Eccl.*, 10. 9. 4-5; Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 4; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 1. 7; Aurelius Victor, 40, s. 46; Eutropius, 10. 5-6; *Chronicon Paschale*, s. 12; Zonaras, 13. 1, s. 149-150

Constantinus'un Hıristiyanlık yanlısı politikalarından bahsederken aslında büyük oranda onun kiliseyi desteklemeye yönelik icraatlarına atıf yapmaktayız. Constantinus, bütün bir saltanatı boyunca bizzat bazı kiliselerin yapımına ya da restore edilmelerine ön-ayak olmuştur[442]. 313 yılında Afrika *proconsulü* Anulinus'a yazdığı meşhur bir mektupta, Diocletianus'un zulmü sırasında yakılıp yıkılan kiliselerin tamir edilmesini ve Hıristiyanlara ait olup müsadere edilen menkul ve gayr-i menkullerin iadesini istemiştir[443]. "Büyük zulüm" döneminden sonra şimdi Constantinus'la birlikte Hıristiyanlığa mensubiyeti bilinen bazı kişiler yeniden önemli memuriyetlere atanmaya başlamışlardır[444]. Yine 313 tarihinde Karkhedon (Kartaca) piskoposu Caecilianus'a yazdığı bir mektupta, Kuzey-Afrika'daki Hıristiyan ruhbanlara maaş bağlanması gerektiğini söylemiştir. Anulinus'a yazdığı ikinci bir mektupta ise Hıristiyan din adamları sınıfının zorunlu kamu hizmetlerinden muaf tutulmalarını emretmiştir[445].

Constantinus, neşrettiği muhtelif emirnameler ile Hıristiyan kölelerin azat edilmelerine yardımcı olmuştur. 316'da yapılan bir düzenlemeyle, Diocletianus döneminde çıkarılıp Hıristiyanları hedef alan bazı uygulamalar kaldırılmış, kimi adetler yasaklanmıştır. Daha da ileri giden Constantinus'un 323-325 yılları arasında Iuppiter, Mars, Apollo ve Herkül gibi pagan inanışa ait sembolleri imparatorluk sikkelerinden kaldırttığı söylenmektedir[446]. Bu dönemde Hıristiyan bazı şehitlere atfedilen kabirler ile Hıristiyan azizlere ait olduğu öne sürülen kalıntılar kilise bahçelerine taşınmaya başlanmıştır. İsa'nın öldürülme şekli olduğu gerekçesiyle "çarmıha germe" cezası ilga edilmiştir. Pagan halk arasında büyük il-

---

[442] Gregory T. Armstrong, "Constantine's Churches: Symbol and Structure", *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 33. 1, 1974, ss. 5-16; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 546 (Constantinus'un yapımına ön ayak olduğu kiliselere örnekler vermektedir).

[443] A. H. M. Jones, *Constantine*, s. 82; Pamela June Oberg Sharp, *Constantine's Policy of Religious Tolerance: Was it Tolerant or Not?*, Basılmamış Tez Çalışması, New Mexico 2010, s. 22.

[444] Malalas, 13. 3-4; 13. 10 (Söz konusu atamalara bazı örnekler vermektedir).

[445] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 10: 5. 15-17, 6: 1-5, 7: 1-2; aynı yazar, *VC*, 1. 41. 3, 42. 1; Krş. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press: Cambridge 1981, s. 4, 56 vd.; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, ss. 100-101, 221-222; N. Lenski, "The Reign of Constantine", ss. 71-72; T. Y. Laughlin, *The Controversy of Constantine's Conversion to Christianity*, s. 13; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, ss. 31-32.

[446] Katherine E. Willems, *Constantine and Christianity: The Formation of Christian State Church*, The Concord Review (Abstact) 1993, s. 7; Minna Lönnqvist-Kenneth Lönnqvist, "Pyhan haudan kirkko Jerusalemissa. Kristikunnan kirkkojen esikuva", *Markus Hiekkanen Festschrift*, ed. Hanna-Maria Pellinen, Kirjoittajat 2009, s. 140.

gi uyandıran ve bu zamanlara kadar çok sayıda Hıristiyanın canına mâl olduğu öne sürülen gladyatör oyunları tümüyle yasaklanmıştır[447].

Bütün bu uygulamalardan anlaşılan, Constantinus Hıristiyanlığa ve kiliseye o güne kadar görülmemiş bir destek vermişti. Zira imparator, devleti, Diocletianus ve sonrasındaki kısa süreli kovuşturma dönemleri yüzünden kavgalı olduğu Hıristiyanlıkla barıştırabilmek, hatta bunun da ötesine geçebilmek amacıyla yeni bir politika belirlemişti. Büyük bir olasılıkla Hıristiyanlar bile bu kadarını ummamışlardı. Bu çerçevede, Constantinus'un kiliseye bahşettiği geniş çaplı imtiyazları aşağıdaki şekilde sınıflandırarak özetlemek mümkündür.

a. Malî İmtiyazlar

Constantinus döneminde kilise lehine atılan adımlara genel olarak bakıldığında, malî imtiyazları ilk sırada zikretmek gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü kiliseyi zamanla çok zengin bir kurum haline getirecek olan süreç büyük oranda bu noktada ivme kazanmıştır.

Hıristiyan Kilisesi'nin 4'üncü yüzyıla girilirken Roma ülkesindeki en zengin kurumlardan birisi olduğu söylenebilir. Ancak Diocletianus'un "büyük zulüm" uygulamaları sırasında kiliseye ait birçok varlığa devlet tarafından el konulmuştu. Nitekim Constantinus döneminde kiliseye tanınan malî imtiyazlar bahsinde, ilk olarak vaktiyle kiliseye ait iken Diocletianus zamanında el konulan tüm malların iadesinden söz etmek gerekir. Yukarıda, Mediolanum Fermanı'nda da bahsi geçtiği gibi, Constantinus kilisenin mal varlığının iadesi konusuna büyük hassasiyet göstermişti. Bu olgu, Hıristiyan Kilisesi'nin yüzyıllardır elde ettiği, fakat bir anda önemli oranda yitirdiği bütün birikimin kendisine iadesi anlamına geliyordu. Nitekim kilisenin Constantinus dönemiyle birlikte Diocletianus dönemi zulümleri sırasında istimlâk edilen tüm mal varlığına yeniden kavuştuğu ve hatta devletin bu konuda ayrıca çeşitli tazminatlar ödediği belirtilmektedir[448].

Aynı bağlamda, Hıristiyanlığın kilise ve manastır[449] gibi kurumlarına vakıf elde etme hakkı tanınması ve kilisenin her yıl Roma yönetiminden önemli mik-

---

[447] M. A. G. Haykin, "Constantine and His Revolution", s. 6; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 544; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 51.

[448] S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 5.

[449] Yun. Μόνος, *monos* "tek, yalnız" kökünden μονάζειν, *monazein* "yalnız yaşamak" fiiline ve oradan μοναστήριον, *monasterion* "yalnız yaşam yeri". Kabaca Hıristiyan münzevilerin yaşadıkları mahaller olarak tanımlanabilir. Bk. K. Akalın-Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük bölümü.

tarda para, gıda ve emlâk yardımı almaya başlaması özellikle dikkat çekici bir düzenlemedir. Constantinus, 3 Temmuz 321 tarihli bir yasa ile insanlara kiliseye miras bırakabilme olanağı tanımıştı[450]: "Herkes kendi özgür iradesiyle mal varlığını kiliseye miras bırakabilir" (*C.Th.* 16. 2. 4). Kilisenin bundan sonraki süreçte bu imtiyazı ustalıkla kullanıp büyük zenginlik elde ettiği herhalde takdir edilecektir.

Kilisenin vergi ödeme yükümlülüğünden muaf tutulması imtiyazı[451] ise görülmemiş çapta büyük bir ayrıcalıktı. Constantinus, 26 Mayıs 320 tarihli bir yasayla, çocukları, eşleri ve uşaklarıyla birlikte tüm ruhbanları vergiden ve hatta kamu mükellefiyetlerinden muaf ilan etti. Öyle ki, söz konusu bu yasaya göre bunlar ticaretten para kazansalar bile yine de vergiden muaf olacaklardı. Çünkü bizzat yasanın metnine göre, bu düzenleme insanları ruhban olmaya teşvik etme amacı taşıyordu. Ruhbanlar, ticaretten elde etmiş bile olsalar gelirlerini yoksullara harcayacakları için vergi ödemelerine gerek yoktu (*C.Th.* 16. 2. 10). Nitekim bahsi geçen bu düzenlemeler, Hıristiyan Kilisesi'ni Ortaçağ'ın en zengin kurumu yapacak yolu açması bakımından büyük ehemmiyet taşımaktadır[452].

Tetrarkhia sistemi içinde 313'ten itibaren imparatorluğun doğu yakasına hükmetmiş bulunan Licinius, Hıristiyanlara karşı hoşgörülü tutumunu aniden değiştirdikten sonra doğulu piskoposların konsil toplamalarını yasaklamıştı. Licinius, Hıristiyanların ve bilhassa ruhbanların bu yüzden kendisinden nefret edeceklerini biliyor olmalıydı. Herhalde bu çerçevede ve kendisini korumak maksadıyla Hıristiyanları memurluklardan ve ordudan tasfiye etmişti. Daha da ileri giden Licinius, devlet gelirlerini arttırmak için ruhbanların vergiden muafiyetine ilişkin yukarıda sözü geçen düzenlemeyi de ilga etti. Rivayete göre, istisnai bazı hallerde kimi Hıristiyan ruhbanlar infaz edildiler[453]. Ancak bir süre sonra Constantinus ile Licinius arasında savaş patlak verdi ve mücadeleleri kaybeden Licinius en sonunda öldürüldü[454]. Nitekim bu konuyu daha önce daha geniş kapsamlı şekilde anlatmıştım.

---

[450] T. G. Elliott, "The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II", *Phoenix*, 32. 4, 1978, s. 328.

[451] Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 9.

[452] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 99.

[453] Eusebius, *VC*, ii. 1-2; Theophanes, s. 28-29 (=AM 5811=AD 318/319); s. 33 (=AM 5815=AD 322/323); Yaptığımız değerlendirme için bk. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 36; Ayrıca bk. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 70 vd.

[454] Eusebius, *VC*, ii. v. vd; aynı yazar, *Hist. Eccl.*, x. 9. 4-5; Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 4 (Savaşın gerekçesini Hıristiyan bir bakışla yorumlamaktadır); Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 7; Eutropius, x. 5-

Bu gelişmelerin konumuz açısından önemi, Constantinus'un diğer bazı malî düzenlemelerine tezahür etmiş olmasıdır. Constantinus'un Licinius üzerindeki zaferi dönemin kilise yazarlarınca adeta "haçlı" karakteri taşıyan bir hadise gibi algılanmış ve Hıristiyanlığın paganizm üzerindeki galibiyeti gibi nakledilmiştir. Kilise yazarlarının bu yaklaşımına belki daha ziyade Constantinus'un bu zaferin sonrasında malî alanda attığı yeni reform adımlarına bakarsak hak verebiliriz. Constantinus, Licinius'u bertaraf etmesinin ardından Hıristiyanlığa ilişkin ve tolerans ve tazminata yönelik yeni fermanlar neşretti. Çağdaş tarihçi Eusebios'un *Vita*'sı bu hususa ilişkin bazı buyruk ve mektupları söz konusu etmiştir[455]. Bu kapsamda, Constantinus'un, Licinius döneminde zulme veya kayba uğrayan Hıristiyanlara ve bazı şehitlerin varislerine özel tazminatlar ödenmesi konusunu düzenlediği anlaşılmaktadır. İmparator, köle yapılanların veya sürgüne yollananların affedilerek geri dönüşlerinin temin edilmesi için gerekli kararları ve tedbirleri de almıştı. Eyalet yöneticileri yer yer putlara kurban sunma merasimlerinden men edildiler. Constantinus döneminde kurban merasimlerinin tamamen yasaklandığı düşünülse de, bunun tartışmalı bir yargı olduğu ve daha ziyade kısmi nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır[456]. Geleneksel pagan törenleri devlet denetimi altında yapıldığından ve masrafları devlet bütçesinden karşılandığından, Constantinus'un bu uygulaması muhtemelen malî açıdan devlet bütçesine katkı sağlamış olmalıdır. Nitekim bazı ek kanunlarla kehanet ve kurban uygulamaların kısıtlandığı da söylenmektedir. İmparator belki de pagan uygulamalarını kısıtlayarak elde ettiği geliri Hıristiyan Kilisesi'ne aktarma amacı taşıyordu. Zira ölümüne kadar geçen sürede yeni bazı kanunlar neşretmiş ve kiliselerin genişletilmesi ve yenilerinin inşaı için hükümet desteği sağlamıştır. Kilise yazarları sonraki yüzyıllarda da Constantinus'un bu yöndeki faaliyetlerini özellikle yâd etmişlerdir[457]. Pagan yazarlar ise kendilerince haklı sebeplerle "müsriflik" tabir ettikleri bu davranışları yüzünden Constantinus'u eleştirmişlerdir[458].

---

6 (Constantinus'un bu savaşı hâkimiyet arzusuyla, yani politik bir gerekçeyle başlattığını özellikle vurgulamaktadır; Aurelius Victor, 40, s. 46; *Chronicon Paschale*, s. 12; Zonaras, xiii. 1, s. 149-150; Genel olarak krş. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 36.

[455] Eusebius, *VC*, ii. 30 vd.

[456] S. Mitchel, *Geç Roma İmparatorluğu*, ss. 358-359 (Constantinus'un 321 yılına ait bir yasasına atıfta bulunarak, daha ziyade büyü adetleri ve kehanetle ilgii bağlamlarda kurban kesimine yasak uygulandığı ve esasen Constantinus'un burada barış ruhunu egemen kılmak istediği düşüncesini savunmaktadır).

[457] *Chronological Canon of James*, s. 318.

[458] Zosimus, ii. 38.

b. Siyasî İmtiyazlar

İmparator Constantinus'un kilise lehine attığı adımların diğer bir boyutu siyasî karakter taşıyan imtiyazlardan oluşmaktadır. Zira Constantinus, iktidarı döneminde Hıristiyanlığı ve kiliseyi güçlendirebilmek ve onu belki paganizm ile eşit bir noktaya getirebilmek, belki de ona paganizmle bundan sonra sürdüreceği mücadelesinde mümkün olduğunca büyük avantajlar kazandırabilmek adına önemli faaliyetlerde bulunmuştu. Bu bağlamda, Constantinus'un paganizme karşı açık ve topyekûn bir savaş ilan ettiği söylenemezse de, ona karşı bazı kısıtlamalara gittiği görülmektedir. Bu duruma örnek teşkil etmesi bakımından Roma sikkeleri gösterilebilir. Çünkü 320'li yılların başlarında sikkelerde Hıristiyan işaretleri belirmeye başlamış, putperest imgeler ise 323 yılından itibaren yok olmuştu. Öte yandan, imparatorluğun her tarafında Hıristiyan sembolleri ortaya çıkmaya başlamıştı ki, değerli taştan yapılmış bir haçın bizzat imparatorun şahsî odasını süslediği söylenmektedir[459].

Constantinus, Hıristiyanlığın kurumsallaşmasına yönelik ilk adımları atan imparator olmuştur[460]. Bir önceki bölümden hatırlanacağı gibi, cemaatleri üzerinde nüfuz sahibi piskoposlar ile yüksek rütbeli Hıristiyanlar, politik gerekçelerle Roma yönetimi tarafından bazen hoş karşılanmazlardı. Bunlar, bilhassa Valerianus döneminde çıkarılan iki ferman ile güçten düşürülmek istenmişler, Diocletianus döneminde ise geniş çaplı bir kovuşturma ile muhatap olmuşlardı. Buna karşın, Constantinus döneminde Hıristiyan piskoposlar artık sosyal ve politik yaşama karışan kamu personeli haline dönüştüler. Otorite sıfatı kazanan piskoposlar, bundan böyle devlet yardımı alan, adaleti uygulayan ve imparatora danışmanlık yapan kişiler oldular. Kilise inşa etmek amacıyla politik yöneticilerden para talep etme hakkı elde ettiler. Bu durum, kilise-devlet ilişkilerinde yeni bir bağlam ortaya çıkarmıştır ki, Tanrı'nın vekilleri addedilen Hıristiyan ruhbanlar neredeyse devletin resmî memurlarına komut vermeye başlayacak mertebelere yükselmişlerdir. Aynı şekilde, Hıristiyan din adamları sınıfı Roma Devleti'nin karışık protokolünü öğrenip ona adapte olmaya da başladılar. Hıristiyan cemaate yardımcı olmak amacıyla politik incelikleri öğrenmek zorundaydılar. Çünkü kiliselerinin refahı ve bir kilisenin teolojik açıdan çekişme halinde bulunduğu diğer kiliselere kıyasla konumu, onların bu becerileriyle orantılı şe-

---

[459] B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 87.
[460] T. G. Elliott, "The Tax Exemptions", ss. 326-336 (Constantinus'un Hıristiyanlık ve kilise lehine yaptığı birçok düzenlemeye ve neşrettiği yasalara temas etmektedir).

kilde belirlenecektir. Piskoposlar, böylece, *Caesar*'ın hakkını *Caesar*'a vermeyi Constantinus zamanından itibaren öğrenmiş oldular. Ruhbanlar artık imparatorun özel konukları idiler. Onların kararları sivil yetkililerce iptal edilemeyen kararlara dönüştü. Hatta piskoposlar imparatorun askerî seferlerine iştirak etmeye başladılar. Bu yüzden, Haçlı Seferi ruhunun bu dönemde doğduğu bile öne sürülmektedir[461].

Pazar Günü'ne ilişkin düzenleme Constantinus zamanında olmuştur[462]. Zira 321 yılının 3 Mart ayında çıkarılan bir yasa, Pazar Günü'nün saygınlığını vurgulamıştı. Bu yasa, "yargıçlar, şehir insanları ve esnaf için Pazar'ın dinlenme günü" olduğunu belirtmiş, fakat çiftçilerin isterlerse çalışabilecekleri notunu düşmüştü (*C.Th.* 3. 12. 2). Birkaç gün sonra yayınlanan yeni bir ferman ise Güneş'in saygınlığı dolayısıyla kutlanan Pazar Günü'nde (*Dies Solis*: Güneş Günü) resmî işlemlerin yapılamayacağını ve kamu dairelerinin açılmayacağını hükme bağladı. Ayrıca, aynı kanuna göre Pazar Günü sadece kölelerin azat edilmesi işlemi mümkün olabilecekti (*C.Th.* 4. 7. 1) [463]. Ancak Constantinus döneminde Pazar Günü'nün saygınlığı olgusu Hıristiyanlar kadar paganlarca da kabul edilebilir bir nitelik taşıyordu. Çünkü o dönemde Pazar Günü henüz Hıristiyanların sonraki zamanlarda şekillenen algısındaki bağlamıyla açıklanmış değildi. Nitekim Pazar Günü'nün Hıristiyanlık geleneği tarafından "Rabbin Günü" tabir edilerek ayrıcalıklı şekilde tanınması, paganizmin her türlü formuyla birlikte tarihe gömüldüğü İmparator Theodosius zamanında, yani Constantinus'tan yaklaşık yarım asır sonra olacaktır[464]. Constantinus, ayrıca, 318-320 yılları arasında neşredilen bazı kanunlarla pagan geleneğini temsil eden sihir ve kehanet gibi uygulamaları da hedef almıştı.

Constantinus, Roma yasalarından kaynaklanan ve bazı Hıristiyanların aleyhine surette işleyen kimi kanunları da yeniden düzenledi. Romalıların eski bir kanunu, 25 yaşına kadar evlenmemiş olanların evliler ile aynı hakları elde edemeyeceklerini öngörüyordu. Aynı yasanın başka bir fıkrası ise çok yakın akraba olmayanların miras hakkından mahrum kalacaklarını hükme bağlamıştı. Ayrıca, çocuğu olmayanlar da miras hakkının yarısından mahrumdular. Bütün bu

---

461 B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 88.

462 *Chronicon Paschale*, ss. 13-14.

463 Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 100; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 52.

464 G. T. Armstrong, "Church and State Relations", s. 4; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 544.

eski düzenlemeler, öncelikle Hıristiyan nüfusun aleyhine tezahür ediyordu. Çünkü Hıristiyanlar arasında Tanrı'yı hoşnut etmek amacıyla evlenmeyip münzevi hayata çekilen ya da çocuksuz bir yaşamı tercih eden birçok kimse vardı. Constantinus Hıristiyanları desteklemek amacıyla yaptığı bir düzenlemeyle buradan kaynaklanan eşitsizliği giderdi[465]. Bu düzenleme 3 Ocak 320 tarihinde yapıldı ve "bekârlığı ve çocuksuz olmayı cezalandıran önceki yasalar mülga edilmiştir" hükmünü taşıdı (*C.Th.* 8. 16. 1).

Hıristiyan ruhbanlar hakkında yapılan bazı düzenlemeler de dikkat çekicidir. Constantinus, 21 Ekim 313 tarihli bir yasayla Hıristiyan ruhban sınıfı gibi din eğitimi alan öğrencileri ve diğer din görevlilerini askerlik ya da devlet memuriyeti gibi faaliyetlerden, daha doğrusu zorunlu genel hizmetlerden muaf tuttu (*C.Th.* 16. 2. 2). Nitekim bu yasa, imparatorun 313 yılında Afrika *proconsulü* Anulinus'a yazdığı ve evvelce sözünü ettiğimiz bir mektubun temelini teşkil etmişti. Constantinus'un bu yöndeki düzenlemeleri devletin resmî dinine bahşedilen tüm ayrıcalıkların Hıristiyanlara da tanınmasına olanak verdi. 25 Aralık 323 tarihli bir yasayla ise Hıristiyanlar önceki dönemlerde kimi zaman katılmaya mecbur tutuldukları putperest şenliklerine katılma zaruretinden kurtarıldılar. Yasa uyarınca, artık hiç kimse Hıristiyanlara bu konuda bir zorlama yapamayacaktı[466], yapmaya teşebbüs edenler cezalandırılacaklardı (*C.Th.* 16. 2. 5). Bu düzenlemenin önemi, Hıristiyanların özellikle Decius döneminde maruz kaldıkları ikilem ve sıkıntılı durum hatırlandığında daha iyi anlaşılacaktır.

Constantinus'un bazı fermanları pagan inancını ve tapınaklarını hedef aldı. İmparator, özellikle Hıristiyanlara karşı saldırgan tavır takınan tapınakların kapatılmasını istemişti. Kutsal fahişeliğin yasaklanması Aphaca ve Heliopolis'teki tapınakların kapanmasına yol açmıştı. Kilikia'daki Aegae'de bulunan Aclepius Tapınağı yıkılmış, Hebron yakınlarında Tanrı'nın İbrahim'e göründüğü Mamre meşeliğindeki saldırgan pagan sunaklar ve heykeller kaldırılmıştı[467]. O arada, kilisenin şehit günleri ve diğer bazı yortuları yasalarla resmen tanındı[468]. Anlaşı-

---

[465] Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 9.

[466] T. G. Elliott, "The Tax Exemptions", s. 328; M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 17; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* I, s. 64.

[467] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 358.

[468] Bk. G. T. Armstrong, "Church and State Relations", ss. 4-5; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, ss. 40-41 (Constantinus'un pagan geleneğini temsil eden kurban ve kehanet geleneklerini yasaklamasına rağmen bu uygulamaları sürdürenlere karşı sert tedbirlere başvurmadığını ve kurban haricindeki diğer pagan ritüellerine izin verdiğini öne sürmektedir).

lan o ki, Constantinus siyasî açıdan pagan dinini tedricen zayıflatmak, Hıristiyanlığı ise güçlendirmek amacındaydı. Nitekim 23 Mayıs 317 (veya 319) tarihli bir yasa büyü ve sihir uygulamalarını hedef almıştı (*C.Th.*, 9. 16. 3).

Constantinus, Hıristiyanlığı Yahudilik karşısında da güçlendirmek istemişti. Örneğin 15 Ekim 315 tarihli bir düzenlemeyle Yahudilerin Hıristiyanlığa ihtida eden bir Yahudi'yi taşlayamayacakları hükmü yasalaştı. Bu, öylesine keskin bir yasaydı ki, böyle bir cürüme kalkışan Yahudilerin yakılmalarını emrediyordu (*C.Th.* 16. 8. 1). Constantinus, bizzat kendi meşhur ifadesi ile kilise dışındaki işlerin piskoposluğunu[469] üstlenmişti[470] ve bu görevini ölümüne kadar sürdürdü. Constantinus'un Eusebios tarafından nakledilen bu ifadesi, onun kendisine biçtiği rolü esaslıca yansıtan bir cümle olarak tarihe geçmiştir[471].

c. Hukukî İmtiyazlar

Constantinus'un kiliseyi ve ruhbanları güçlendirmeye yönelik yaptığı düzenlemelerin belki de en önemli boyutu hukukî sahada gerçekleşmiştir. İmparator, ruhbanların Hıristiyanlığın organizasyonu noktasında kilit bir önem taşıdıklarını düşünüyordu[472]. Bu yüzden piskoposların elini yargı gücü ile destekleyerek Piskoposluk Mahkemelerini ayrıcalıklı bir statüye kavuşturdu ve bu kurumu imparatorluğun hukuk sistemine entegre etmeyi hedefledi.

Constantinus muhtemelen bu teşebbüsünün pratik bir takım faydalar vereceğini düşünmüş olmalıdır. Konuya dair bir yoruma göre, Roma Devleti o zamanlar hukuk ve ceza davalarının yoğunluğu altında eziliyordu. Piskoposluk Mahkemeleri belki Sivil Mahkemelerin yükünü hafifletebilirdi. İmparator, diğer taraftan, Hıristiyanların başka bir dine mensup olup da Diocletianus döneminde kendilerine zulmeden paganların mahkemelerine güvenmediklerini ve bu mahkemelere başvurmak hususunda son derece gönülsüz davrandıklarını fark

---

[469] Yun. ἐπίσκοπος, *episkopos*, "gözeten", "koruyan", "denetleyen", "kontrol eden" gibi anlamlara gelen bir tabirdir. Bu yüzden, Constantinus'un "kilise dışındaki işlerin piskoposu" olması, dinsel bir anlam taşımamakta, onun seküler (siyasal, sosyal, iktisadi...) işlerin denetleyicisi sıfatını taşıyacağını, kilisenin ise bu sırada dini işleri tanzim edeceğini gösteriyor olmalıdır. S. Mitchell (*Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 358), Constantinus'un bu söylemini şu cümleyle tanımlamaktadır: "Bu ifade çok muhtemelen paganizm meselesi karşısında daha sert devlet politikası sergilemesini bekleyenlere zekice bir cevap olarak söylenmişti".

[470] Eusebius, *VC*, iv. 24.

[471] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 204 vd; B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 87.

[472] A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 546.

etmişti. Bilhassa kilise bünyesinde yaşanan ve Hıristiyanların kendi aralarında cereyan eden anlaşmazlıklar için bu keyfiyet dikkat çekiciydi. Bunun yanı sıra, Constantinus belki de ilahî yardım vesilesiyle piskoposların dava konusu hakikatleri ortaya çıkarabilmek açısından Sivil Mahkemelerden daha başarılı olabilecekleri kanaatindeydi. Dahası, itaat yanlısı bir teoriyi savunan kilise[473], toplumu sakinleştirici bir etki sağlayabilirdi ve bu da genel olarak bütün mahkemelere düşen iş yükünü azaltırdı. Elbette bu suretle piskoposların iş yükleri arttırılmış ve devlet desteğine bağlanmaları da sağlanmış olacaktı[474].

Bu ve benzeri muhtemel sebeplerin neticesi olarak Constantinus zamanında Piskoposluk Mahkemeleri çok geniş yetkiler elde etti. 23 Haziran 318 tarihinde çıkarılan bir kanunla, bir hukuk davasının, Sivil Mahkemede açılmış olsa bile, her iki tarafın rızası sonucunda piskoposun uhdesine nakledilebileceği hususu hükme bağlandı: "Hıristiyanlar kendi anlaşmazlıklarını Sivil Mahkemeler yerine Kilise Mahkemelerine götürebileceklerdir ve bunların kararları aynen Seküler Mahkemeler gibi geçerlidir" (*C.Th.* 1. 27. 1). Böylece Roma yönetimi Piskoposluk Mahkemesinin sivil davalarda verdiği hükümlerin geçerliliğini kabul etmiş oluyordu. Dahası, Piskoposluk Mahkemesinin vereceği bu gibi kararlar temyiz için hiçbir başka makama götürülemezdi; kesindi ve bozulamazdı. Hasımların bile bu konuda herhangi bir itiraz hakları yoktu. Piskoposların kararları, sanki imparatorun ağzından çıkmış gibi sayılacaktı. Valiler ve alt kademeli askerî görevliler, Piskoposluk Mahkemelerinin kararlarını uygulamak yükümlülüğünde olacaklardı[475]. Kısacası, Sivil Mahkemeler Piskoposluk Mahkemelerinin verdikleri kararları aynen onaylamak mecburiyetinde idiler[476].

---

[473] Hıristiyan *apologia* yazarı Iustinus (Martyr), henüz 2'inci yüzyıl ortalarında Hıristiyanların devletin tüm yasalarına uymak, her türlü vergiyi ödemek ve krallar ve yöneticiler için dua etmek gibi konularda büyük bir şevk duyduklarını, yani siyasi otorite yanlısı bir anlayış taşıdıklarını söylemektedir. Bk. *1. Ap.*, 17.

[474] G. T. Armstrong, "Church and State Relations", s. 4; J. Burckhardt, *The Age of Constantine* s. 308 (Hıristiyanların kendi aralarındaki problemleri pagan mahkemelerine götürmeden önce bir nevi hakem kurulu gibi algıladıkları piskoposlara götürdükleri, şayet burada netice alamazlarsa pagan mahkemelerine taşıdıkları, bu yüzden sanki pagan mahkemelerinin temyiz görevi üstlenmiş gibi bir görüntü yansıttıkları, Constantinus'un bu durumun farkında olduğu ve Piskoposluk Mahkemelerine yetki bahşetmek suretiyle Seküler Mahkemeler ile Piskoposluk Mahkemeleri arasında mevcut rekabeti önlemeye çalıştığı yönündeki görüşünü belirtmektedir).

[475] Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 9.

[476] Konu hakkında genel olarak bk. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 99; M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 18; aynı yazar, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 80; Eliade,

Benzer bir düzenleme uyarınca kilisede ve piskoposun huzurunda yapılan köle azadına ilişkin hukukî işlemlerin tamamen geçerli sayılacağı hususu yasalaştı. Bu gibi bir işlemin sonucu olarak köle artık tamamen özgür bir Romalı sayılacaktı (*C.Th.* 4. 7. 1). Constantinus'un piskoposlara yönelik sözü geçen düzenlemeleri geleceğe yönelik çok önemli bir adımdı. Çünkü hukukî gücü elinde bulunduran ve öteki başarılarıyla temayüz eden piskoposlar, kendi şehirlerinde ve civar bölgelerde sivrilmeye ve büyük nüfuz elde etmeye başladılar. Mediolanumlu Ambrosius, Ioannes Khrysostomos ya da Kaisareialı Basileios gibi etkili piskoposlar kısa bir süre sonra bu sayede ortaya çıkmışlardır[477].

Bir piskoposun ancak kendi meslektaşları tarafından düzenlenecek bir konsil ile yargılanıp cezalandırılabileceği prensibi de Constantinus zamanında ortaya çıkmıştır. Buna göre, suçun ne olduğu önemli olmaksızın bir piskoposun ancak azl ve sürgün edilme cezasına çarptırılabileceği, yani yasal açıdan ona işkence yapılamayacağı veya infaz edilmesinin mümkün olmadığı prensibi yerleştirildi[478]. Nitekim II. Constantius, 335 yılında bugün kim olduğunu bilmediğimiz Severos adında birisine şöyle yazmıştı:

> Hoşgörümüze dayanan bu yasa vesilesiyle piskoposların seküler (sivil) mahkemelerde sanık sıfatıyla oturtulmalarını yasakladık. Ta ki, piskoposların yardımseverliği sebebiyle yersiz suçlamaların cezasız kalacağı anlayışını taşıyan dengesiz zihinler kontrolsüz bir özgürlük havası içinde onları ihbar edip suçlamasınlar[479].

Ruhbanların özellikle işkence görmeyecekleri ve infaz edilemeyecekleri hükmü uyarınca kazandıkları imtiyaz büyük önem taşımıştır. Bu sayede henüz Constantinus'un yaşamı sırasında onun verdiği bazı emirleri dinlemeyen veya hiç değilse şu veya bu sebeple yerine getirmek için açıkça gönülsüz davranan Hıristiyan ruhbanlara rastlanmaktadır. Aleksandreia Kilisesi'nin sırasıyla yöneticileri olan Aleksandros ile Athanasios buna dair ilk örnekler arasında sayılabilirler. Nitekim bu isimlerden daha sonra detaylı şekilde söz edeceğiz.

Dinsel İnançlar, s. 465; J. Bagnell Bury, *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius to the Death of Justinian*, C.1, New York 1958, s. 65.

[477] A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 546.

[478] T. Barnes, "Constantine, Athanasius and the Christian Church", s. 17; aynı yazar, *Athanasius and Constantius*, s. 174 (Barnes, Constantinus döneminde yasalaşan bu anlayışı Aleksandreia Patriği Athanasios meselesi ile ilişkilendirmektedir).

[479] T. Barnes, "Constantine, Athanasius and the Christian Church", s. 16; aynı yazar, *Athanasius and Constantius*, s. 174.

316 tarihli bir düzenleme ile mahkûmların yüzlerinin damgalanması âdeti sonlandırıldı. Çünkü göksel güzelliği andıran insan yüzünün kasten bozulup çirkinleştirilmesinin uygun bir davranış biçimi sayılamayacağı belirtildi[480]. Bu da hukukî sahadaki Hıristiyanlaştırma politikasına örnek teşkil eden bir uygulama olarak kabul edilmelidir.

3. Kilisenin Organizasyonu ve İdarî Yönden Devlet ile Entegrasyonu

Constantinus'un Hıristiyanlığı ve kiliseyi ihya eden bütün bu düzenlemeleri bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İmparatorun bu reformları yaparken amacı veya amaçları neydi? Bir sonraki başlık altında tartışacağımız gibi, Constantinus'un Hıristiyan olup olmadığını kesin şekilde bilmiyoruz. Ancak bildiğimiz şey, onun Roma İmparatorluğu'nun hükümdarı olarak döneminin en önemli siyasi şahsiyetini temsil ettiği ve bu yüzden de bütün icraatlarına öncelikle bu pencereden bakılması gerektiğidir. Yani Hıristiyan olduğunu kabul etsek bile Constantinus'u sadece "aziz" gibi görmek ve bu bakımdan değerlendirmek zorunda değiliz[481].

Daha önce birkaç kez vurguladığımız gibi, Roma yönetimi 3'üncü yüzyıl boyunca içeride ve dışarıda birçok problemle ve krizle mücadele etmiş ve sürekli şekilde güç kaybetmişti. 4'üncü yüzyıla girilirken kan kaybı sürmüştü. Çünkü özellikle doğuda yaşanan savaşlar ile kuzeydeki kütlelerin büyük sorunlara yol açan istilaları imparatorluğun gücünü hayli yıpratmıştı[482]. *Tetrarkhia* sistemi ise beklenen istikrarı sağlayamamıştı. Çünkü monarkların birbirleriyle giriştikleri politik mücadeleler yüzünden ülkenin dâhili istikrarı alt-üst olmuştu. Toplumsal açıdan bakıldığında ise sosyal sınıflar arasındaki ayrışım bütün bu süreç boyunca daha da derinleşmişti. Constantinus ülkede istikrarı sağlamak zorunda olduğunu biliyordu. Bu amaçla, önce ülke dâhilinde kontrolü tam olarak ele geçirmesi, yani *tetrarkhia*'nın diğer siyasi aktörlerini bertaraf etmesi, bunun sonrasında ise içeride köklü bir takım reformlara girişmesi gerekiyordu.

---

480 T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 51; A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", s. 546.

481 H. A. Drake, *Constantine and the Bishops*, Johns Hopkins University Press 2000, s. 187.

482 3'üncü yüzyıldan itibaren tüm hudutlarda, özellikle de Ren üzerinde olduğu gibi Tuna'da Germen kavimleri Roma ülkesine sızmaya başlamışlar ve bundan sonra da imparatorluğun başına büyük belalar açmışlardır. Bk. Charles Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Türkçe trc. A. Göke Bozkut, İstanbul 2006, s. 22; G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 40.

Hıristiyanlık ise yüzlerce yıldır yükselişini sürdüren bir inanç sistemiydi. Kilise oldukça gelişmiş bir kurumdu ve o zamanlar için gerçekten iyi sayılabilecek bir organizasyona sahipti. Hıristiyanlar, Diocletianus döneminde maruz kaldıkları kısa süreli zulüm sürecinden önceki dönemlerde içinde bulundukları elverişli koşulların kıymetini bilmişlerdi. Tahminlere göre, 300 yılına doğru Antiokheia ve Aleksandreia gibi ülkenin en büyük şehirlerinde en geniş ve en iyi örgütlenmiş dinsel topluluk Hıristiyan cemaatiydi[483]. P. Brown, bu açıdan dönemin manzarasını şu sözlerle ifade etmiştir:

> Hıristiyanlığın yakın geleceği için daha önemli olan, özellikle Grek dünyasında, kilise liderlerinin hali vakti yerinde bir sivilin ihtiyaçları, dünyaya bakışı ve kültürüyle özdeşleşmeleridir. Roma uygarlığının bir kesimine karşı saf tutan bir tarikat olan Hıristiyanlık, bütün toplumu bünyesinde barındırmaya hazır bir kilise haline gelmişti. Bu, muhtemelen kilisenin tarihinde en önemli *aggiornamento*'ydu (güncelleşme) ve kesinlikle 3'üncü yüzyıl kültüründeki en önemli tek olaydı. Eğer Hıristiyanlık iki kuşak boyunca Roma dünyasının kültürüne ve ideallerine kendini uydurmamış olsaydı, bir Roma imparatoru (312'de Constantinus) Hıristiyanlığı kabul etmeyebilirdi veya etseydi bile büsbütün farklı bir anlam taşıyabilirdi[484].

Brown'ın bu sözleri, Hıristiyanlığın 4'üncü yüzyıla girilirken kendi esasını ve menşeini teşkil eden Yahudilik'ten büyük oranda kopmuş bir inanç görünümü sergilediğinin ve özellikle sosyal açıdan geçirdiği evrimlerin isabetli bir tasviridir. Yani Hıristiyanlık, Constantinus iktidara geldiği sıralarda yüzyıllardır kendisini *gentiles* muhitlerde güncellemesinin bir sonucu olarak paganist Romalılar için de kabul edilebilir bir hale dönüşmüştü, yani pagan toplumun birçok kesimini kapsayacak bir karaktere ve yapıya bürünmüştü.

Gerçekten, Hıristiyanlar arasında o zamanlar belki sıra-dışı sayılabilecek tarzda bir dayanışma anlayışı mevcuttu. Cemaat, dulların, yetimlerin, yaşlıların ve zorda kalanların bakımını üstleniyor, esirlerin fidyesini ödüyordu. Öyle ki, rivayete göre henüz 2'inci yüzyılda Antiokheia'daki kilise üç bin civarında muhtaç kimsenin yiyeceğini temin ediyor, 3'üncü yüzyılda ise Roma'da kilise bin beş yüz kişiyi doyuruyordu[485]. Salgınlar ve kuşatmalar sırasında yaralıları tedavi edip ölüleri gömmek gibi faaliyetler Hıristiyanların gönüllü üstlendikleri işlerdendi. Kilise ise katı bir sosyal tabakalaşmanın hissedildiği o dönemlerde ezilen

---

483 T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 53 vd.

484 *Geç Antikçağ Dünyası*, s. 96.

485 C Freeman, *Antik Akdeniz Uygarlıkları*, s. 570.

birçokları için kimlik edinme ve var oluşlarına anlam kazandırma noktasında en büyük umuttu[486]. Kısacası, Hıristiyanlık Roma tarzı tasavvurların kabul edebileceği tarzda bir inanç, kilise ise fiilen Roma'nın önemli bir kurumu olmuştu. En büyük sorun, bu *de facto* durumun kim tarafından kabul ve itiraf edileceği, daha doğrusu bu duruma pragmatik bir pencereden yaklaşılacağı hususuydu.

Constantinus, Hıristiyanlık bünyesinde pagan dinlerinde bulunmayan yeni bir ruh sezmiş, faydacı bir anlayışla bu ruhtan faydalanmayı düşünmüş olmalıdır. Bunun için Hıristiyanlığın kurumsal yapısını ülkenin politik sistemine eklemek gerekiyordu. Çözülmekte olan imparatorluk, yükselmekte olan Hıristiyanlığın manevi ruhu ile toparlanabilirdi. Kilise ile kavga etmenin hiçbir manası yoktu. Yükselmekte olan Hıristiyanlığın manevî boyutu pagan inanışlarına kıyasla çok daha fazla önplandaydı ve kilise Constantinus'un inşa etmeyi düşlediği siyasî yapı için gayet ideal bir örnekti. Hıristiyanlık ve onu temsil eden kilise, Constantinus için ülkede istikrarı sağlama ve özellikle de kendi egemenliğini güçlendirme noktasında potansiyel bir politik müttefik hüviyetine kavuşmuştu[487].

Anlaşılan o ki, Constantinus Hıristiyanlığın potansiyelini görmüş ve kilisenin önemini kavramıştı. Bütün bir imparatorluk, şimdi, büyük kriz dönemlerinin sonrasında, Hıristiyanlık vasıtasıyla birlik düşüncesini yeniden kazanabilir, müşterek bir aidiyet ülküsü etrafında kaybettiği dirliği bir kez daha elde edebilirdi. İmparatorluğu birlik düşüncesi etrafında toparlayacağı zannedilen Romalılaştırma ülküsü, çok zamandır yapılan fetihler kadar başarılı sonuçlar vermemişti. İmparator, entrikalar, siyasî mücadeleler ve sivil savaşlar ile bölünmüş bir dünyada ortak paydaya ihtiyaç duyuyordu. Roma'nın arazisi uçsuz bucaksızdı. Bu kadar geniş bir coğrafi alanda muhtelif hususiyetler taşıyan insanlar, belki Hıristiyanlık sayesinde birbirlerine daha sıkı bağlanabilirler, kilise tipi bir yapılanma ile daha rahat kontrol altına alınabilirlerdi[488].

Bu bağlamda, Constantinus için en makul çözüm devletin kilise lehine adımlar atmasıydı. İmparator, Mediolanum Fermanı'ndan (313) önce ve sonra, Hıristiyanlığı ve kiliseyi kademeli şekilde güçlendirdiği takdirde ondan ülkede birleştirici bir unsur olarak yararlanabileceği kanaatindeydi. Görünüşe göre, ülkede o zamanlar mevcut dinler arasında gelecekte birleştirici olabilme potaniyeli taşı-

---

[486] M. Eliade, *Dinsel İnançlar*, ss. 465-466.

[487] Bu hususta bk. M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, ss. 15-16.

[488] B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 87.

yan başlıca din Hıristiyanlıktı[489]. Constantinus ülkenin başkentini de doğuya nakletmişti. Bunu yaparken, batıya kıyasla Hıristiyanların daha kalabalık kitleler teşkil ettikleri doğuda Hıristiyanlık düşmanı bir tutum izlemesi hiç akıllıca olmazdı. Zaten kilise de henüz 1'inci yüzyıl ortalarından itibaren Paulos tarafından domine edildiğinden beri, İsa'nın Nasranî cemaatinin aksine, Roma iktidarına karşı teorik olarak soğuk bakan bir kurum değildi[490]. Hıristiyanların Roma iktidarına karşı hiçbir isyanları olmamıştı. İşte bütün bu olguların sonucunda, Constantinus kiliseyi Roma Devleti'nin bir kurumu yapacak kapıyı aralamış ve bu yöndeki icraatlarına başlamıştı.

Bununla birlikte, bazı araştırmacılar tarafından Constantinus'un kilise ve Hıristiyanlık politikası başka bağlamlar da göz önünde bulundurularak açıklanmaktadır. Örneğin, T. Kaçar, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> Peki, sadece ve sadece Hıristiyan kilisesini ilgilendiren bir meseleye Constantinus niçin müdahil olmuştu? Bu konudaki cevaplar genelde iki tema etrafında toplanmaktadır. Birincisi, Constantinus'un dini endişeleri, ikincisi ise imparatorun kiliseyi kendi politik ihtirasına alet etmek istemesi. Bunların her ikisinde de doğruluk payı vardır. Fakat daha geniş bir perspektif, Roma geleneğinde imparatorun anayasal konumu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna göre yasal olarak kamu düzeninin koruyucusu ve devletin başı, dolayısıyla kamuyu ilgilendiren her

---

[489] M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, ss. 15-16; John Holdan, *Bizans Tarih Atlası*, Türkçe trc. Ali Özdamar, İstanbul 2006, s. 85; G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 43.

[490] Tarsoslu Paulos'un şu sözleriyle krş. (Rom., 13: 1-7): "Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. İyilik edenler değil, kötülük edenler yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin, öyleyse iyi olanı yap, yönetimin övgüsünü kazanırsın. Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı'ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan öç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor. Bunun için, yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime bağlı olmak gerekir. Vergi ödemenizin nedeni de budur. Çünkü yöneticiler Tanrı'nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. Herkese hakkını verin: Vergi hakkı olana vergi, gümrük hakkı olana gümrük, saygı hakkı olana saygı, onur hakkı olana onur verin."; Hıristiyanların 2'inci yüzyıl ortalarındaki itaat yanlısı tutumları için bk. Iustinos (Martyr), *1. Ap.*, 17; Ayrıca çeşitli açılardan bk. Peter Oakes (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Paternoster Press 2002; Adolf Martin Ritter, "Church and State up to c. 300 CE", *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University Press 2006, ss. 525-537; B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 87 (Constantinus'un şahsiyetinde imparatorların kilise tarafından havariler ile eşitlendiğinden ve aziz mertebesine çıkarıldığından söz etmektedir).

> noktada bir imparatorun söz sahibi olması doğaldır. Bu noktayı destekleyen ikinci bir husus imparatorun aynı zamanda Augustus'tan (M.Ö. 27-M.S. 14) bu yana *Pontifex Maximus* yani "başrahip" olmasıdır. Şüphesiz daha tabii bir durum ise din ve siyaset arasındaki hakikaten ayrılmaz ilişkidir. Zira Constantinus'un seleflerinin din ve siyaset arasında kurdukları birebir yakınlığı dikkate alarak aynı yolu izlemiş olduğunu belirtebiliriz. (...) Constantinus'un farkında olduğu bir husus ise Diocletianus'un Hıristiyanların kovuşturulması operasyonuna bizzat tanık olması ve bu olaylar esnasında Hıristiyanların ne kadar sabır ve sebat gösterdiklerini görmesidir. Ayrıca, Constantinus, Roma İmparatorluğu'nun hemen her kentinde teşkilatı bulunan kilisenin kendisine sağlayacağı popüler desteğin de pekâlâ farkındaydı[491].

Constantinus'un Hıristiyanlığı ve kiliseyi güçlendirmeye yönelik attığı adımları bir önceki başlık altında özetlemiştik. Ancak bu adımların varacağı en son nokta, Constantinus için, kilise organizasyonunu sınırları tanımlanmış bir merkezî otorite etrafında toplamaktı. Bu uzun vadeli projenin başlıca amacı, dini kontrol altına alabilmek için dinî kurumları siyasal yapı gibi bir modelde organize edebilmekti. Bu şekilde, eyaletlerdeki Roma halkını devlet ile daha fazla yakınlaştırmak ve bu toplumun gerilimlerini daha yakından kontrol etmek mümkün kılınacaktı[492]. Constantinus bu yönde de çok önemli adımlar atmıştır ki, bu bağlamda özellikle bizzat imparator tarafından 325 yılında toplanan Nikaia (İznik) Konsili'ne bakmak gerekecektir.

Nikaia Konsili, Hıristiyanlık tarihinin evrensel nitelik taşıyan ilk kilise meclisidir. Bu konsilin kristolojik tartışmaları sonlandırabilmek maksadıyla kabul ettiği inanç formülü ("Nikaia İtikatnaması"), Hıristiyanlık tarihinin teolojik safhaları açısından çok büyük bir önem taşımaktadır. Nitekim konsilin bu yönünü daha sonra geniş çaplı şekilde anlatmaya çalışacağım. Ancak şimdi, burada, söz konusu bu konsilin Constantinus'un yukarıda özetlediğimiz tasavvurları bakımından taşıdığı önemi hatırlatmak istiyorum. Zira imparator, muhtemelen, yaklaşık iki yüz elli yıldır oldukça liberal bir organizasyon içinde bulunan kiliseyi, kendi kurduğu monarşiyle, bizzat yönettiği devletle bütünleştirmek, kilise hiyerarşisini merkezîleştirmek ve bu sayede kilise ve Hıristiyanlık üzerinden toplumu kontrol etmek amacı taşıyordu[493].

---

491 Turhan Kaçar, "İznik Konsili'nde İmparator ve Piskoposlar", *Toplumsal Tarih*, S. 132, Aralık 2004, s. 67.

492 Kaçar, "Kilise Konsilleri", s. 12.

493 J. B. Bury, *HLRE* II, s. 65.

Hıristiyan cemaatler üzerinde otorite sıfatı taşıyan ve kilise hiyerarşisinin görevlileri konumunda bulunan ruhbanlar, devletin toplumu yönlendirme ve kiliseyi devlet sistemiyle bütünleştirme ideali için en uygun yerel liderlerdi. Nitekim Nikaia Konsili'nin buradan hareketle benimseyip yasa olarak kabul ettiği bazı prensipler kilise otoritesini güçlendirmeyi amaçlamıştı. Buna göre, devlet ile kilise ittifak yapacaklardı. Çünkü kilise, devlet otoritesinin en ücra köşelere kadar yayılmasına yardımcı olacaktı. Constantinus kiliseye görülmemiş imtiyazlar bahşetmişti, şimdi ise bunun karşılığını bekliyordu. İşte Nikaia Konsili'nin 6'ıncı kanonu bu bakımdan büyük önem taşıyan bir düzenleme yaptı. Bu, kilise organizasyonuna ve hiyerarşisine ilişkin idarî içerikli bir hükümdü. Çünkü Roma, Aleksandreia ve Antiokheia kiliselerinin bütün imparatorluk dâhilinde üstün konumları onaylanmış, bunlar Hıristiyanlık dünyasının "ekümenik"[494] (evrensel) statü taşıyan öncelikli dinsel kurumları sayılmışlardı. Bu kanon şöyledir:

> Mısır, Libya ve Pentapolis'teki eski gelenekler varlığını devam ettirecek, yani Aleksandreia piskoposu bütün bu eyaletler üzerinde yargılama yetkisini elinde bulundurmayı sürdürecektir. Benzer bir bağlam Roma piskoposu için de geçerli olacaktır. Antiokheia kiliseleri ve diğer eyaletler de geçmişte ellerinde bulundurdukları hak ve yetkileri muhafaza etmelidirler. Şayet birisi bir metropolitin onayı olmaksızın piskopos olmuşsa, konsil, kendisine, bu görevde kalmamasını açıkça emretmektedir. Seçim, ancak herkes tarafından fark gözetilmeksizin ve kilisenin kurallarına uygun bir usulle yapılmışsa geçerlidir. Eğer aykırılık sevdasına düşen iki ya da üç muhalif mevcut olursa, çoğunluğun oyu yürürlüğe girecektir[495].

Bu düzenleme uyarınca, Suriye, Anadolu ve bütün doğu bölgeleri Antiokheia Kilisesi'ne bağlanmış oldu. "Birleşik Eyaletler" tabir edilen Kuzey-Afrika kiliseleri Aleksandreia Kilisesi'ne tabi kılındılar. İtalya ve Avrupa kiliselerinin ise Roma Kilisesi'ne bağlı oldukları kararlaştırıldı. İmparatorluk yönetimi bu şekilde dinî kurumların kontrolünü daha kolay ve kendisi açısından daha güvenli bir hale getirmeyi düşlemişti[496].

Yapılan bu düzenleme aslında söz konusu şehirlerin dinî organizasyon bakımından da devletin politik düzenine uyacaklarını göstermekteydi. Bu şehirler

---

[494] Yun. οἰκουμένη (γῆ) *oikoumenē (gē)* "iskân edilen, yaşanılan (toprak)" = evren. οἰκουμενικός *oikoumenikos* sıfatı "evrensel" demektir.

[495] Hefele, *Christian Councils*, ss. 388-389.

[496] M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 21; aynı yazar, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 97; Hefele, *Christian Councils*, ss. 389-407.

dinsel bir gerekçeyle veya bir tesadüfün sonucu olarak değil, Constantinus döneminde ülkenin en önemli politik, askerî ve iktisadî merkezleri oldukları için kilise organizasyonu açısından da merkez konumunu temayüz etmişlerdi. Nitekim kilise hiyerarşisinin bu şekilde belirlenmesi, onu bütünüyle devletin kurumsal yapısına uyarlamıştı. İmparatorluğun idarî açıdan sivil eyaletleri, bu düzenlemeyle birlikte aynı zamanda kilisesel eyaletler haline dönüşmüşlerdi[497]. Her şehir, tıpkı sivil yöneticiye sahip olduğu gibi, bir de piskoposa sahip olacaktı. Bütün eyaletler ise yine tıpkı sivil bir yöneticiye bağlı oldukları gibi dinî bir lider sıfatıyla metropolite bağlı olacaklardı. Metropolit[498], bir eyaletin metropolis şehrinin piskoposuydu[499].

Böylece, Hıristiyanlıktaki piskoposluk yapısı Roma İmparatorluğu'nun seküler organizasyonuna dayanan coğrafi yapılanmayı esas aldı. Daha doğrusu imparatorlukla uyumlu bir kilise organizasyonu yapıldı. Büyük şehirler, "metropolit" denilen piskoposların ikametgâhı olacaktı. Bu metropolit, o eyalet içinde bulunan ve idari-siyasi açıdan daha az önem taşıyan şehirlerdeki piskoposların liderliğine yükseltildi. Nikaia Konsili bu durumu ilk defa olarak fiili açıdan organize etti ve yasallaştırdı. Çünkü söz konusu lider piskoposlar için metropolit tabiri ilk defa burada kullanılmıştı[500].

Söz konusu düzenleme konsilin 4'üncü kanonu ile yasalaştı ve devlet bu düzenlemede kendi merkezi otoritesini taşraya yayabilmek adına önemli bir fırsat müşahede etti. Buna göre, bir piskopos eyaletteki piskoposların tümü ya da en azından üç tanesi tarafından seçilmeliydi. Şu ya da bu gerekçeyle seçime gelme olanağı bulamayan piskoposların da mektup yoluyla yapılan seçime rızalarını

---

[497] Hefele, *Christian Councils*, s. 391; Bury, *HLRE* II, s. 64.

[498] Yun. μητροπολίτης *mētropolitēs*, μήτηρ *mētēr* "ana" + πόλις *polis* "şehir" (İng. *metropolitan* veya *metropolitan bishop*). İlke olarak Roma İmparatorluğu idarî yapısında *dioikesis* (Yun. Διοίκησις, *dioikēsis*) denilen ve şehirlerin birleşimiyle oluşan idarî birimlerin kilise hiyerarşisinin başına "metropolit" denir. Temelde piskopos olarak takdis edilmiş olsalar da genelde içinde bulundukları *diokesis* yöresinin tamamının idaresinden mesuldürler. Tarihî süreç içinde farklı yörelerde farklı işlevler kazanmıştır. Krş. K. Akalın–Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük bölümü.

[499] Bury, *HLRE* II, s. 64.

[500] G. R. Evans, "The Church in the Early Christian Centuries: Ecclesiological Consolidation", *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. G. Mannion-L. Mudge, Routledge: New York 2008, s. 40.

gösermeleri gerekiyordu. Nihayet, bu seçim metropolit tarafından onaylanmak durumundaydı[501].

Aşağıda detaylı şekilde göreceğimiz gibi Constantinus döneminde kilise bünyesinde birçok ayrılıkçı hareket mevcuttu ve Roma Devleti bu düzenleme ile kilise içinde barışı temin edebilmeyi ülkü edinmiş olmalıydı. Devlet, uzun süredir iç meselelerle kaynayan kilise bünyesinde herhangi bir sebeple istenmeyen veya muhalif konumda bulunan piskoposların görev almalarını bu yolla engellemek istemişti. Hıristiyan cemaatin yapısı ile ülkenin politik yapısı bu şekilde birbirlerine uyarlanmıştı. Kilise organizasyonu adım adım piskoposluk, diyakozluk... bölgeleri şeklinde belirlenmişti.

Öte yandan, "kanonik bölge prensibi" uyarınca hiçbir Hıristiyan ruhban kendi yönettiği bölgenin dışındaki bir bölgeye müdahale edemeyecek, oradaki problemlere karışamayacaktı. Bu düzenleme bir yönüyle konsilin 15'inci kanonuyla hükme bağlanmıştı ve buna göre din adamlarının kendi görev yaptıkları şehirden başka şehirlere atanmaları da yasaklanmıştı[502]. Roma ülkesinde bundan önceki dönemlerde piskoposların başka şehirlere atanmaları mümkün olabiliyordu. Örneğin, Nikomedeia piskoposu Eusebios ilk olarak Berytos, Antiokheia piskoposu Eustathios ise Berhoea piskoposu olarak görev yapmışlardı. İşte, Nikaia Konsili'nin söz konusu bu kanonu bu gibi uygulamaları ortadan kaldırmayı düşlemişti. Amaçlanan herhalde farklı şehirlerdeki piskoposlar arasında kutuplaşma yaşanmasına mani olmaktı. Ne var ki, bir sonraki aşamada bu kanonun uygulanması noktasında çok da titiz davranılmadığı görülecektir. Zira örneğin Nikomedeia piskoposu Eusebios, Constantinus'un ölümünden bir süre sonra II. Constantius tarafından Constantinopolis piskoposluğuna atanacaktır.

Kilise, böylece, siyasî mekanizmanın koruması altında önemli bir devlet kurumuna dönüşerek idarî açıdan onunla bütünleşmiş oldu[503]. Devletin gücü, bu vesileyle kilisenin memurları kanalıyla en ücra köşelerdeki topluluklara kadar ulaşma olanağı buldu. Bunun sağlanması Hıristiyan ruhbanlar arasındaki hiyerarşiyi belirgin ve keskin bir yapılanmaya uyarlamaktı. Nikaia Konsili'nin 18. kanonu bu konuyu düzenledi. Buna göre, din adamları arasındaki hiyerarşi sıkı şekilde tanzime çalışıldı. Zira özellikle diyakozların piskoposlar gibi kendilerin-

---

[501] *NPNF* 2. 14; s. 50. Kaçar, "Kilise Konsilleri", s. 13; aynı yazar, "İznik Konsilinde İmparator ve Piskoposlar", s. 66.

[502] *NPNF* 2. 14, s. 80.

[503] B. Popescu, "Constantine the Great and Christianity", s. 90.

den daha yüksek rütbeli ruhbanlar karşısında kendi yetkileriyle sınırlı kalmak zorunda oldukları hususu karara bağlandı[504].

Constantinus döneminin bu reformasyonu, Hıristiyan ruhbanları eskiye kıyasla bambaşka statülere kavuşturdu. Zira Roma toplumundaki geleneksel dini otorite anlayışı ağır bir darbe yemiş ve yeni tür bir yönetici tipi ortaya çıkmıştı. Claudia Rapp, dinsel, ruhsal ve sosyal bağlamlarda piskoposların elde ettikleri bu elit konumu şu sözlerle tasvir etmektedir:

> Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlaşması süreci geniş çaplı olarak Constantinus'un bu yeni dini desteklemesiyle ivme kazanmıştı. Bu durum kilisenin 4'üncü ve 5'inci yüzyıllar boyunca hızlı şekilde gelişmesine yol açtı. Daha çok insan vaftiz oldukça mevcut cemaatler hacmen büyüdüler. Yeni cemaatler kuruldu, yeni kiliseler inşa edildi ve bunların artan ihtiyaçlarını karşılayabilmek için daha fazla ruhbana ihtiyaç duyuldu. Bu piskoposluk olgusu yalnızca eşi benzeri görülmemiş bir ölçekte artmakla kalmadı, piskoposlar aynı zamanda Hıristiyanlık dininin temsilcileri ve cemaatlerinin sözcüleri olarak kamusal bir konum elde ettiler. Piskoposlar, sosyal yaşamda seçkin bir konumda bulunmaları ve kamusal bir liderlik rolü üstlenmeleri sebebiyle eski aristokratlara, şehirli kamu görevlilerine ve *yeni zenginler*[505] sınıfına eklendiler. Kilise bünyesinde hiç değilse iki yüzyıl boyunca imtiyazlı bir liderlik rolü işgal ettiler[506].

Hıristiyan ruhbanlardan müteşekkil bu yöneticiler, ailesi dışında bireylerle politik ve sosyal ilişkiler kuran kişiler haline dönüştüler. Hıristiyan ruhbanlar ve kutsal olduğuna inanılan bazı kişiler artık insanlarla Tanrı arasındaki aracılar olmuşlardı ve bu yönleriyle devlet tarafından resmen tanınmışlardı. "Kutsal" tabir edilen bu kişiler mucizeler, kehanetler ve münzevi yaşam gibi vesilelerle kişisel statüler elde ederek fakir köylülerin sosyal yaşamlarının yeni efendileri oldular. Hıristiyan piskoposlar resmi olarak da sorumluluk üstlendiler. Onların otoritesi devlet tarafından resmen tanınmış olan görevlerinden kaynaklanıyordu ve bunlar yerel yöneticilik anlayışının merkezine oturmuşlardı. Bu durum kısa sürede onlara politik güç sağladı. Nitekim bu güç zamanla hayal edilemeyecek noktalara ulaştı. Öyle ki, çeşitli bölgelerdeki piskoposlar Roma ülkesini yöneten imparatorlara bile meydan okuyabilecek kadar nüfuz elde edeceklerdir[507].

---

[504] *NPNF* 2. 14, ss. 88-89.

[505] Yazar burada *nouveaux riches* tabirini kullanmıştır.

[506] Claudia Rapp, "The Elite Status of Bishop in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual and Social Context", *Arethusa*, C. 33, No: 3, Sonbahar 2000, s. 379.

[507] T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 179.

Bununla beraber, bilhassa kilise hiyerarşisine ilişkin yukarıda sözü edilen hükümler bundan sonraki süreçte imparatorlukta büyük huzursuzluklara yol açacak tartışmaların kökeni oldu. Çünkü bir süre sonra Constantinopolis başta olmak üzere evrensellik imtiyazını ve statüsünü elde etmek hülyasına kapılan diğer birçok kilise merkezi, Nikaia Konsili'nden yarım asır sonra Roma, Aleksandreia ve Antiokheia ile mücadeleye kalkışacak ve bu durum kiliseler arasındaki rekabeti ciddi sorun teşkil eder hale bürüyecektir[508]. Bu konuyu bir sonraki bölümde ele alacağım.

Anlaşılan o ki, Constantinus kiliseyi sebepsiz yere ihya etmemişti. Onu himayesine almış, desteklemiş ve türlü imtiyazlara kavuşturmuştu, çünkü ondan büyük beklentileri vardı. Zamanla kilisenin bu beklentiyi hangi oranda karşılayabildiği konusu araştırmamızın sonraki bölümlerinde incelenecektir. Ancak şimdi şu soruyla ilgilenmek istiyorum: Constantinus'un Hıristiyanlık politikası sadece onun kiliseye yönelik maddi beklentileriyle mi veya anayasal düzenin kendisine tanıdığı haklarla ve taşıdığı unvanlarla mı açıklanmalıdır? Constantinus, Hıristiyanlığı ve kiliseyi bizzat bir Hıristiyan olduğu için, yani samimi hislerle desteklemiş olamaz mı[509]? Bu mesele alanın modern uzmanları arasında önemli bir tartışma konusudur.

4. Constantinus'un "Hıristiyanlığı" Meselesi

Geç Antikçağ'ın Hıristiyan yazarları, alanın bu köklü tartışmasına, Constantinus'un Hıristiyanlık dinine mensup olduğu veya en azından tanrısal bir güç tarafından yönlendirilmesi sebebiyle Hıristiyanlığa karşı olumlu bir tutum takındığı şeklinde bazı açıklamalar getirmişlerdir[510]. Örneğin, Constantinus'un çağdaşı bir yazar ve oğullarından Crispus'un öğretmeni olan Lactantius (ö. 325?), 315 yılı civarında tamamladığı çalışmasında, her ne kadar Constanti-

---

[508] Bu konuda bk. Mehmet Çelik, *Fener Patrikhanesi'nin Ökümeniklik İddiasının Tarihî Seyri (32-1453)*, İzmir 2000; Bury, *HLRE*, s. 65.

[509] A. Cameron, "Constantine and the 'peace of the church'", ss. 548-550 (Constantinus'un Hıristiyanlığına işaret eden bazı delilleri sıralamıştır); Ayrıca bk. H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, ss. 22-30.

[510] Bu hususta çeşitli açılardan bk. Oliver Nicholson, "Constantine's Vision of the Cross", *Vigiliae Christianae*, 54. 3, 2000, ss. 309-323; Ramsay MacMullen, "Constantine and the Miraculous", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9: 1, 1968, ss. 81-96; A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, ss. 94-99; Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, C. 2, Dumbarton Oaks: Washington 1966, ss. 633-634; T. Y. Laughlin, *The Controversy of Constantine's Conversion to Christianity*, ss. 1-9.

nus'un Hıristiyanlığa ihtida ettiği görüşünü açıkça öne sürmemişse de, imparatorun Maxentius ile yapacağı savaşın (312) arifesine tarihlendirdiği mucizevî bir öyküyü gündeme taşımıştı. Buna göre, savaşın cereyan edeceği Milvius Köprüsü (İng. Milvian) yakınlarında karargâhını kuran Constantinus, muharebenin kaderi üzerinde büyük tesir yaratacak bir rüya/görüm (*vision*) görmüştü:

> Constantinus rüyasında askerlerin kalkanlarına Tanrı'nın işaretini işlemesi ve savaşa bunun sonrasında girmesi yönünde tavsiye almıştı. O da kendisine söyleneni yaptı ve çarmıhı andıran X harfini, İsa'nın ismi de üst tarafında yer almak suretiyle kalkanlara kazıdı[511].

Görüldüğü gibi, Lactantius'a göre İlahî Güç Maxentius'u bozguna uğratmıştı[512]. Lactantius bunun hemen sonrasında Constantinus'un imparator olarak tanındığı temasını işlemiştir. Öyleyse, herhalde Lactantius için Constantinus'un hükümdarlığa yükselişi ve dolayısıyla Hıristiyanlık lehine attığı ve atacağı adımlar tanrısal bir arkaplan barındırıyordu.

Dönemin kilise tarihçisi Eusebios da bu bağlamdaki gelişmeleri Hıristiyan bir perspektiften yorumlayarak nakletmiştir. Eusebios'a göre, Constantinus ve hatta henüz o sıralarda Hıristiyanlığa karşı toleranslı bir politika izleyen Licinius, dindar ve Tanrı'yı bilen hükümdarlardı. Bu yüzden bu iki hükümdarın "Tanrı tanımaz" Maxentius ile mücadeleleri aslında "kutsal" bir savaştı. Nitekim onları bu mücadelede zafere taşıyan da aslında Tanrı'nın iradesi ve yardımıydı[513]. Eusebios, Constantinus'un bu önemli savaş vesilesiyle Tanrı'ya yakardığından ve Tanrı'nın "Söz"ü tabir ettiği İsa Mesih'ten yardım talep ettiğinden dem vurmaktadır[514].

Eusebios, Constantinus'un biyografisini kaleme aldığı başka bir meşhur çalışmasında, Constantinus'un ülkede kendi egemenliğini tesis edebilmek maksadıyla giriştiği uzun soluklu mücadeleler sırasında manevi bazı tecrübeler edindiğini öne sürmüştür. Eusebios'a göre, bu tecrübeler Constantinus'u bizzat ilahî yardıma mazhar olduğu neticesine ulaştırmıştı[515]. Constantinus o güne kadar bilmediği Tanrı'ya bu yüzden yönelmişti. Tanrı'dan kim olduğunu kendisine ifşa etmesini dilemiş, hali hazırdaki problemlerin çözümünde O'nun yardımını

---

[511] Lactantius, *De Mort.*, 44.
[512] Lactantius, *De Mort.*, 44.
[513] *Hist. Eccl.*, 9. 9. 1.
[514] *Hist. Eccl.*, 9. 9. 2.
[515] *VC*, i. 27.

talep etmişti. Rivayete göre, bunun sonucu olarak Tanrı'nın Mesih'i kendisini Constantinus'a ışık şeklinde bir çarmıhla beraber ifşa etmişti[516].

Sonuç olarak, Lactantius ile Eusebios'un kayıtlarını karşılaştırarak her iki anlatımın farklılık taşıyan yönlerine dikkat çekmek mümkündür. Ancak bu iki yazarın müşterek yaklaşımı, Constantinus'un Hıristiyanlık politikasını ilahî bir arkaplana atfederek yorumlamış olmalarıdır. Anlaşılan o ki, çok büyük olasılıkla Eusebios ve bir ihtimalle de Lactantius, Constantinus'un Hıristiyanlık dinine mensubiyeti kanaatini taşıyorlardı.

İşin ilginç yanı, bazı pagan yazarların da bu kanaate destek verir nitelikte kayıtlar nakletmiş olmalarıdır. İmparator Anastasios (ö. 518) döneminin meşhur pagan tarihçisi Zosimus bu bakımdan dikkat çeken bir yazardır. Zosimus'un kaydına göre, Roma'ya geldiği bir sırada atalarına ait geleneksel (pagan) inanca -gereği gibi olmasa da- riayet etmekte olan Constantinus, birden bire büyük bir değişim yaşamış ve "küstahça" davranışlara kapılarak dinsizliğini (yani putperestlikten vazgeçtiğini) göstermek için fırsat kollar olmuştu. Bunun sebebi Constantinus'un Roma'da bizzat kendi oğlu Crispus'u katlettirmesi de[517] dâhil olmak üzere işlediği büyük günahlardı. Çünkü Constantinus, Zosimus'a göre, bağışlanma umuduyla (pagan) rahiplere müracaat etmiş, fakat bağışlanması için hiçbir yol bulunmadığı cevabını alarak hayal sükûtuna uğramıştı. Tam da bu sıralarda İspanya'dan Roma'ya gelen bir Mısırlı, Constantinus'un sızlayan vicdanına merhem olmuştu[518]. Bu Mısırlı, Constantinus'a Hıristiyanlığın onu günahlarından arındırabileceğini söylemişti. Zira bütün günah sahipleri Hıristiyanlığı kabul etmeleri şartıyla eski günahlarından arınabilirlerdi. Böylece Constantinus bu Mısırlı'ya inanmıştı ve kendisine sunulan yeni din ile kucaklaşmıştı[519].

---

[516] Eusebius, *VC*, i. 28-32; Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 1; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, i. 3; Bizans tarihçileri Malalas (13. 2.) ve Theophanes (s. 22-23 (=AM 5802=AD 309/310)) ile *Chronicon Paschale* de (s. 9) Constantinus'a ifşa olduğu söylenen *vision*dan söz etmişlerdir; Ayrıca bk. Philostorgius, i. 6;Zonaras, xiii. 1, s. 149.

[517] Aurelius Victor, 41, s. 50 (Constantinus, Crispus'u ihanet ettiği veya üvey annesiyle zina yaptığı gerekçesiyle idam ettirmişti).

[518] Zosimus burada muhtemelen Cordoba piskoposu Hosius'tan söz etmektedir. Bk. Dean Dudley, *The History of the First Council of Nice: A Worlds Christian Convention, A. D. 325 with a Life of Constantine*, Cosimo: 2007, s. 23, dipnot 1.

[519] Kilise tarihçisi Sozomenos (*Hist. Eccl.*, i. 3), paganların Constantinus'un Hıristiyanlığı ne zaman kabul ettiğine ilişkin spekülasyonlar ürettiğini belirtmektedir. Buna göre, paganlar, Constantinus'un Roma'da oğlu Crispus'u ve bazı akrabalarını öldürttükten sonra pişmanlık hissiyatı içinde Hıristiyan olduğunu öne sürüyorlardı. Sozomenos, durumun böyle olmadığını iddia ederek Constantinus'u aklamaya çalışmaktadır.

Zosimus'a göre, Constantinus pagan askerlerden müteşekkil ordudan çekinerek bir süre daha pagan dinine sadık olduğu izlenimi vermişti. Ancak bir taraftan da Mısırlı tarafından uyarılıyordu, çünkü artık bir Hıristiyan olduğu için pagan uygulamalarından ve tapınmalarından kesin şekilde uzak durması şarttı. Constantinus Mısırlı'yı yine dinlemişti. Fakat bu kez de Senato'dan ve pagan halktan tepki çekmeye başlamıştı. Bu tepkiler yüzünden yeni bir şehir (Constantinopolis) inşa etme düşüncesine kapılmıştı. Ne var ki, bu şehrin inşaı sırasında da pagan kültürünü yansıtan birçok yapıya yer verilmişti[520]. Anlaşılan o ki, pagan tarihçi Zosimus'a göre Constantinus Hıristiyanlığa ihdita etmişti. Ancak Crispus'un 326'da öldürüldüğünü bildiğimiz için, Zosimus'un Constantinus'un Hıristiyanlığı oldukça geç bir zamanda kabul ettiğini düşündüğünü söyleyebiliriz.

Geç Antikçağ tarihçilerinin bu kayıtları, Constantinus'un Hıristiyanlık ile politik beklentilerin ötesinde sıra-dışı bir yakınlık içinde bulunduğu izlenimi vermektedir. Bu izlenimi güçlendirebilecek başka bir unsur, Constantinus'un muhtemel yetiştiriliş biçimidir. Constantinus'un annesi Helena'nın Hıristiyan olduğu yönünde birçok rivayet mevcuttur[521]. Hatta bir rivayete göre, Helena vaktiyle Constantinus'un babası Constantius Clorus'a Hıristiyanlara karşı merhametli davranması için telkinlerde bulunmuştu[522]. Hatta çiftin çocuklarından birisi Anastasia[523] diye bir Hıristiyan ismi taşımıştı[524]. Bu minvaldeki başka bir olasılık, Helena ile küçük oğlu Constantinus'un "büyük zulüm" sıralarında Nikomedeia'da meşhur Hıristiyan ilahiyatçı Lukianos'un[525] vaazlarını dinlemiş olmalarıdır[526]. Bütün bu tasvir tamamen veya bazı açılardan doğruysa, Constantinus belki de çocukluğu veya ergenliği sırasında ebeveynlerinin Hıristiyanlık konusundaki olumlu tutumlarından etkilenmiş olmalıdır.

---

[520] Zosimus, ii. 29. 1 - 31. 2'de yukarıda hulasa ettiğimiz kayıtlar mevcuttur.

[521] Helena hakkındaki detaylar için bk. Antonina Harbus, *Helena of Britain in Medieval Legend*, Cambridge 2002 (özellikle ss. 9-23).

[522] Zonaras, xii. 32, s. 67 (Constantius Clorus'un hâkimiyeti altındaki Britannia, Gaul ve Alpler bölgelerinde Hıristiyanlara karşı hoşgörülü davrandığını öne sürmektedir).

[523] Ammianus Marcellinus, 26. 6. 14'e göre, ölümünden sonra Constantinopolis'teki bazı hamamlara onun ismi verilmişti. Ayrıca bk. *PLRE* I, s. 58.

[524] T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 4.

[525] Dönemin önemli ilahiyatçılarından Lukianos'un Nikomedeia'da şehit edildiğini daha önce söylemiştim. Ayrıca bk. *Chronicon Paschale*, s. 8.

[526] T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 194.

Constantinus'un Hıristiyanlığına dair kanıt teşkil edebilecek bütün bu öğelere karşın, aksi yönde bazı kanıtların gündeme getirilmesi de mümkündür. Örneğin, Constantinus'un ailesine yönelik yukarıdaki önermeler henüz kanıtlanmış değildir ki, bu takdirde Constantinus'un Hıristiyanlığı meselesi için delil olarak kullanılmaları mümkün görülmeyebilir. Daha da önemlisi, antik yazarların bazısı Helena'nın Constantinus'un iktidarından sonra Hıristiyanlığı benimsediği görüşünü ortaya atmışlardır[527]. Buradan hareketle bazı modern uzmanlar Helena'nın sonradan Hıristiyanlığı seçtiği iddiası kabul edilecek olsa bile, bu durumun Constantinus'un çocukluk veya ergenliği sırasında ebeveynlerinin Hıristiyanlık konusundaki tutumlarından etkilendiği çıkarımına olanak tanımayacağı fikrini ileri sürmüşlerdir[528].

Bütün bu ihtimaller arasında konuya dair kesin bilgilerimiz de bazı çıkarımlar için önem taşımaktadır. Mesela Constantinus'un kendisinden sonra tahta çıkacak olan üç oğlunun da Hıristiyan olduklarını biliyoruz. Herhalde bu bir tesadüf değildi, çünkü 4'üncü yüzyılın birinci yarısında Hıristiyanların Roma ülkesinde azınlık teşkil ettikleri açıktır. Geleneksel pagan inancının ve uygulamalarının halen baskın olduğu bir toplumda, bu toplumu yönetmeye namzet üç hükümdarın birden Hıristiyanlığı benimsemiş olmaları, belki de Constantinus hanesinde kısmen veya gevşek şekilde de olsa mevcut bir Hıristiyan geleneğine işaret ediyor olabilir.

Bir diğer kesin bilgimiz Constantinus'un vaftiz edildiğidir. Gerçi bu yöndeki rivayetler Hıristiyan kaynaklarında yer alır ve bu rivayetler birbirleriyle kıyaslandıklarında genellikle tutarsızlık yansıtırlar. Zira Constantinus'un henüz sağlığında Roma başpiskoposu Sylvester tarafından vaftiz edildiği öne sürüldüğü gibi, onun ölüm döşeğinde Nikomedeia piskoposu Eusebios tarafından vaftiz edildiği de söylenmiştir[529]. Buna karşın her halükarda açıkça anlaşılan, impara-

---

[527] Malalas, 13. 2.

[528] Jonathan Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge University Press 2012, s. 218.

[529] *Chronicon Paschale* Constantinus'un ölüm döşeğinde Nikomedeia piskoposu Eusebios tarafından vaftiz edildiğini söyler -ki bu bildirim makuldür. Fakat Nikomedeialı Eusebios Arius yanlısı olduğu için, Ariusçuluk karşıtı geleneksel kilise yazarları bu durumdan hiçbir zaman hoşlanmamışlar ve bunun üstünü örtebilmek için mücadele etmişlerdir. Örneğin bk. Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 39 (Constantinus'un Nikomedeia'da öldüğünü belirtmesine ve imparatorun orada vaftiz edildiğini itiraf etmesine rağmen, Nikomedeialı Eusebios'un adını anmamaktadır); Theophanes, s. 31 (= AM 5814 = AD 321-2) (Malalas gibi Theophanes de Sylvester iddiasında ısrarcı davranmaktadır; krş. s. 54 (=AM 5828=AD 335/336)); Ayrıca bk. Eusebius, *VC*, iv,

torun henüz yaşamı sırasında vaftiz olduğudur. Nikomedeialı Eusebios'a atıf yapan ikinci görüş çok daha muhtemeldir. Çünkü Constantinus'un Nikomedeia'da öldüğünü ve o sıralarda Nikomedeialı Eusebios ile arasının gayet iyi olduğunu biliyoruz. Ayrıca imparatorun sadece geçmişteki günahlarından değil, gelecekte işleyebileceği muhtemel günahlardan da affedilebileceği beklentisiyle vaftizini sürekli olarak ertelediği söylenmektedir ki, o zamanlar birçok Hıristiyan aynı beklentiyle vaftizlerini erteliyorlardı[530].

Üçüncü kesin bilgimiz, Constantinus'un iktidarı sırasında ülkedeki kurumlarda paganların çoğunluğu oluşturduklarıdır. Nitekim Zosimus'un, Constantinus'un pagan ordudan çekindiği için pagan festivallerine katılmak zorunda kaldığı söylemi hatırlanacaktır[531]. Zosimus'un bu söylediğine inanmamak için herhalde pek bir sebebimiz yoktur. Kaldı ki, Diocletianus tarafından Roma ordusunun Hıristiyanlardan büyük oranda temizlendiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden, Diocletianus sonrasında ordu gibi Senato veya yüksek entelektüel sınıfların da büyük oranda paganlardan teşekkül ettiği söylenebilir[532]. O halde Constantinus'un, şayet Hıristiyanlığı kabul etmiş idiyse, bu tercihini açıkça ilan etmemek için pekâlâ yeterince sebebi vardı. Bununla birlikte, Constantinus'un mektuplarından onun Hıristiyanlığa mensubiyeti yönünde önemli kanıtlara ulaşılabileceği de söylenmektedir[533]. Nitekim Constantinus örneğin Afrikalı piskoposlara şöyle yazmıştı:

> Tanrımızın ebedi ve kavranamaz ihsanı, insanın karanlıkta gereğinden fazla dolaşmasına hiçbir şekilde izin vermez. Tanrımız aynı zamanda, en parlak ışıkla-

---

61-63; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 34; Theodoret, *Hist. Eccl.*, i. 32; *Chronicle of St. Jerome*, s. 316.

[530] Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press: California 1997, s. 36.

[531] Zosimus, ii. 29. 5.

[532] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, ss. 79-80.

[533] Bu hususta bk. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, s. 634 vd; T. Y. Laughlin, *The Controversy of Constantine's Conversion to Christianity*, 13-14 (Yazar, Constantinus'un sivil bir yetkili olan Anulinus'a ve kilisesel bir yetkili olan Caecilanus'a yazdığı mektuplarda Tanrı hakkında kullandığı ifadeleri karşılaştırarak böyle bir sonuca ulaşmaktadır); Glanville Downey, *Antioch in the Age of Theodosius the Great*, Norman: University of Oklahoma Press, 1962, ss. 43-45: Ayrıca bk. *Constantine and Christendom: The Oration to the Saints, The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross, The Edict of Constantine to Pope Slyvester*, İngilizce trc.-notlar ve sunum: Mark Edwards, Translated Text For Historians: 39, Liverpool University Press 2003 (Bu son çalışmada sözü geçen bağlamdaki bazı fragmanların otantikliği tartışılmaktadır).

rıyla kurtuluşa yeni bir yol açarak, bilinen bazı adamların düşmanca iradelerinin, hakikat yoluna dönme fıratı tanımayacakları kadar çok güçlü olmasına da müsaade etmez. Bunun pek çok örnekten biliyorum, aynı sonucu kendi durumumdan çıkardım. Çünkü bende, ilk anda hakikate yabancı görünen şeyler vardı ve içimde, kalbimin gizli yerlerinde taşıdığım şeylerin herhangi birisini yüksekte bir gücün gördüğünü düşünmüyordum. Bu şeyler bana nasıl bir talih kazandırmalıydı? Muhakkak her tür kötülükle taşan birşeydi. Fakat gökyüzünün gözetleme kulesinde oturan kudretli Tanrı, bana hak etmediğimi bağışladı. Elbette hizmetçisi olan bana eşsiz cömertliğiyle bağışladıkları şu an betimlenemez ve sayılamaz[534].

Dördüncü kesin bilgimiz, Constantinus'un Hıristiyanlığı o güne değin görülmemiş şekilde desteklediğidir. Öyle ki, Eusebios ve Lactantius gibi Hıristiyan tarihçilerin "mucizevî görüm" öyküleriyle bezedikleri abartılı anlatıların sadece Constantinus'un propagandasını amaçladığı[535], Zosimus gibi pagan tarihçilerinin iddialarının ise Constantinus'un paganizme sırt çevirmesi yüzünden dinî bir reflekse dayandığı öne sürülecek olsa bile, Constantinus'un Hıristiyanlığa ve kiliseye verdiği destek çok açık bir vakıadır. Constantinus'un yaklaşık otuz iki yıllık saltanatı boyunca Hıristiyanlığın yapısında, şartlarında ve inancında meydana gelen değişimler, bu dinin Constantinus öncesindeki üç yüz yıla varan bütün bir tarihi boyunca bile görülmemişti[536]. Constantinus'un kiliseye dair politik tasavvurlar taşımış olması çok muhtemel ve tabiidir. Bunu bir önceki başlıkta görmüştük. Ancak onun kiliseyi güçlendirmeye yönelik adımlarını sadece onun siyasî kişiliğini önplana alarak, yani sırf onun Hıristiyanlık politikasındaki olası siyasî programı yorumlayarak açıklamak, önemli bir tarihsel figürün tasvirini herhalde eksik bırakmaktadır.

Şöyle ki, pagan dinine ilişkin bazı uygulamaların o zamanlar "vatanseverlik" göstergesi sayıldığını ve bu yüzden halkın katılımıyla ve devlet desteğiyle millî ölçekte uygulanan bazı ritüellerin bulunduğunu evvelce birkaç kez söylemiştim. Bu durumda, Constantinus'un, kendisinden yarım asır sonra Theodosius'un yapacağının aksine, paganizme karşı topyekûn bir savaş açması o günkü koşullar altında çok da mümkün değildi. Constantinus'un Güneş kültüne bağlı-

---

[534] S. Mitchell, *Geç Roma imparatorluğu Tarihi*, s. 381.

[535] Bu ifadeyi Eusebios ve *Vita*'sı için krş. Averil Cameron, "Eusebius' Vita Constantini and the Construction of Constantine", *Portraits: The Biographical in the Literature of the Empire*, ed. S. Swain-M. Edwards, Oxford 1997, ss. 145-174; Lactantius-Constantinus bağlamı açısından bk. Timothy D. Barnes, "Lactantius and Constantine", *The Journal of Roman Studies*, 63, 1973, ss. 29-46; Ayrıca bk. Van Dam, *Roman Revolution of Constantine*, ss. 172-173, 224-227.

[536] Drake, "The Impact of Constantine on Christianity", s. 111.

lığı sürdürmesi ya da Roma devlet dininin başrahibi (*Pontifex Maximus*) unvanını taşımaya devam etmesi kabilinden örnekler ise, hiç değilse bir ölçüde, imparatorun yönettiği toplumun büyük çoğunluğu ile bağlantıyı tamamen koparmama, yani paganları büsbütün karşısına almama düşüncesiyle yakından ilişkili olmalıdır. Bilindiği gibi, Roma İmparatorluğu'nda eski zamanlardan beri imparatorların geleneksel tanrılardan birisini kendilerine özgü koruyucu kabul etmeleri geleneği yaygındı. Tanrıların savaş gibi olağanüstü durumlarda savaşan taraflardan birisini destekledikleri anlayışı hâkim bir kanaatti. Örneğin, Diocletianus geleneksel tanrılardan Iuppiter'e güvenmişti. İşte bu algının İmparator Constantinus'u da etkilemiş olması pekâlâ makul bir olasılıktır. Gerçekten, Constantinus'un önceleri Güneş'i (*Sol Invictus*: Yenilmez Güneş) kendisine koruyucu ve muzaffer edici bir tanrı olarak seçtiği, sonrasında ise Constantinus'un zihninde bu tanrının Hıristiyanlığın Tanrı'sına evrildiği anlaşılmaktadır[537]. En önemlisi ise şudur: Bilhassa *Pontifex Maximus* unvanı Constantinus'tan sonra tahta çıkan ve Hıristiyan oldukları kesin şekilde bilinen imparatorlar tarafından da Gratianus'a (ö. 383) kadar kullanılmaya devam edilmişti. O halde, pagan geleneğini yansıtan bu tarz unvanları taşımış olması, Constantinus'un Hıristiyan bir hükümdar sayılmaması için kanıt niteliği taşımamaktadır. Zira *Augustus*ların doğuştan kazandıkları bu gibi geleneksel unvanlar, teorik açıdan sahibine tüm dinleri kontrol etme hakkı tanıyordu -ki Hıristiyan bile olsa herhangi bir hükümdarın bu unvanlardan vazgeçmesi kolay ve rasyonel değildi.

Sonuç olarak, Constantinus'u, sadece gerçekleştirmeyi hayal ettiği siyasî projelere yardımcı olabileceği düşüncesiyle Hıristiyanlığı ve kiliseyi destekleyen pagan bir hükümdar olarak değil, fakat ülkenin önemli kurumlarının ve halkın büyük çoğunluğunun paganlardan oluştuğu bir ortamda devletin resmî inanç ve anlayışından gelen bazı uygulamaları tatbik etmek ve kendisine kudret bahşeden kimi unvanları kullanmak zarureti hisseden Hıristiyan bir hükümdar olarak betimlenmesi çok daha uygun görünmektedir.

---

[537] Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, s. 101; Eliade, *Dinsel İnançlar*, s. 464 (Constantinus'un Güneş Kültü'ne olan bağlılığını, onun güneşi tanrının en mükemmel simgesi kabul etmesi ile izah etmektedir. Dolayısıyla, Eliade'ye göre Constantinus güneşi üstün Tanrı'ya tabi kılmıştır); Ayrıca bk. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, s. 637.

III. İSA TEOLOJİSİ TARTIŞMALARI



Constantinus'un Hıristiyanlık programında belki bizzat yeterince fark edemediği çok ciddi bazı problemler mevcuttu. İmparator, samimi hislerle veya zihnindeki politik program çerçevesinde, Hıristiyan Kilisesi'nin "birlik" yanlısı anlayışından imparatorluğun siyasi "birliği" idealine bir köprü kurabileceği kanaatini taşımış olmalıydı. Pratikte ise bu beklenti çok gerçekçi değildi, çünkü dışarıya karşı birlik yanlısı bir tutum yansıtan kilise, aslında yüzyıllardır teolojik çalkantılarla boğuşuyordu. İsa'nın hemen sonrasında İsa cemaati içinde teolojik içerikli anlaşmazlıklar yaşanmaya başladığını ve cemaatin henüz ilk anda bölündüğünü bir önceki bölümde anlatmıştım. Bu anlaşmazlıklar 2'inci ve 3'üncü yüzyıllar boyunca ve Hıristiyanlıkla paralel şekilde hacmini genişleterek büyümüş[538], şimdi, 4'üncü yüzyıl başlarında, Constantinus'un kilise ile ittifak kurmayı düşündüğü sıralarda kördüğümüne dönüşmüştü. Bu bağlamda, Roma ülkesinde Diocletianus ve Maximinus Daia dönemlerindeki kovuşturmaların ardından Hıristiyanlığa tam bir serbestlik verilip kilisenin devlet tarafından açıkça desteklenmeye başladığı sıralarda, Kuzey-Afrika'da ortaya çıkan ve kısa sürede ülkenin doğu eyaletleri başta olmak üzere tüm bölgelerindeki ruhbanlara sirayet eden kristolojik bir anlaşmazlık Constantinus'u büyük problemlere boğacak, 4'üncü yüzyıl boyunca ve hatta sonrasında bile Roma ülkesindeki teolojik gündemi doğrudan veya dolaylı şekilde belirleyecektir. O dönemin kristolojik gündemini anlayabilmek, şüphesiz meselenin arkaplânını yakalamakla mümkün olabilir. Zira adına "kristoloji" dediğimiz şey doğrudan İsa'ya ilişkin arayışları içeren bir spekülasyon disiplinidir.

Nasıralı İsa ilahi kökenli olduklarına inanılan dinler arasında önde gelen bir ihtilaf konusudur. Fakat konunun bu boyutu araştırmamızdaki kapsamın dışında kalmaktadır. Zaten İsa meselesi de öncelikle "İsa Kimdir?" sorusuyla birlikte başlayan köklü bir Hıristiyanlık problemidir. Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında büyük çalkantılara sebebiyet veren bu soru, Hıristiyanlıkla eş zamanlı büyüyerek zamanla içinden çıkılamaz bir soruna dönüşmüştür. Özellikle İsa'nın tabiatı

---

[538] Hippolytus 2'inci yüzyılda, otuz-kırk civarında "sapkın" görüşü çürütmeye çalışmıştı. Bk. Michael Grant, *Roma'dan Bizans'a: İ.S. Beşinci Yüzyıl*, Türkçe trc. Z. Zühre İlkgelen, Homer: İstanbul 2000, s. 85.

ve kişiliği gibi konular üzerinden ortaya atılan tartışmalar, Hıristiyanlık dünyasında "kristoloji" denilen bir disiplini ortaya çıkarmıştır. Kristoloji konusunda biraz daha aşağıda daha detaylı bilgilendirme yapacağım. Ancak basit bir tanımlamayla kristolojinin Hıristiyan teolojisi perspektifinden İsa meselesini çözümleyebilme çabası olduğunu şimdiden hatırlatmak istiyorum[539]. Bu çaba, aynı zamanda kendisinde büyük tehlikeleri barındıran teolojik bir ortamda gerçekleşmiştir. Çünkü Hıristiyanlık tarihinde sadece dinî bir faaliyet olarak görülmesine karşın gerçekte politik birer kulvar olan kilise konsilleri, kristolojik tartışmaların zirveye tırmandığı veya görünüşte çözüme kavuşturulduğu başlıca alanlar olmuştur. Dahası, Hıristiyanlık dünyasını parçalayan mezhepleşme ve ayrışma hareketleri de temelde kristolojik tartışmalar üzerinden sürmüştür.

Hıristiyanlığın Yeni Ahit kanonunda yer alan kutsal metinler, özellikle de Luka tarafından yazıldığı düşünülen Elçilerin İşleri kitabı, İsa meselesine ilişkin tartışmaların başlangıç evresini İsa'nın küçük cemaatinde ortaya çıkan basit bir yorum farkı gibi gösterme eğilimindedir. Gerçek durum ise öyle değildir. Nitekim bu konuda süregiden araştırmalar, Havariler Çağı'nı anlattığı öne sürülen Elçilerin İşleri kitabının aslında "havari cemaati" ile "Paulos ve Paulosçular" arasında ilk andan itibaren yaşanan derin anlaşmazlıkları gizlemek maksadıyla yazıldığını ortaya koymuştur. Gerçekten, 1'inci yüzyılın sonundan itibaren muhtelif Hıristiyan yazarlar tarafından vücuda getirilen Hıristiyanlık literatürü, İsa'ya dair yorum farkının aslında içinden çıkılamaz bir sorun olduğuna tanıklık etmiştir. 2'inci yüzyıldan itibaren Hıristiyan entelektüeller, bu meseleyi çözebilecekleri zannıyla felsefî kökenli bazı argümanlardan yardım almaya başlamışlardır. Diğer taraftan, gittikçe artan bir ivmeyle Hıristiyanlaşan ve Constantinus'un şahsiyetinde bu olguyu kabul ve ilan etmeye başlayan Roma İmparatorluğu ve yönetimi de 4'üncü yüzyıldan itibaren yönetim kademesi bağlamında bu tartışmalara aktif şekilde katılmıştır. Aynı süre zarfında büyük kilise merkezleri arasındaki politik rekabetin de devreye girmesiyle İsa meselesi tam bir kördüğümü halini almıştır. Sonuçta, bütün bu tartışma süreci, bu süreçte söz sahibi baş aktörlerin tercihlerine ve eğilimlerine bağlı olarak İsa'ya ilişkin muhtelif yüzlerce görüşü tedricen eritmiştir. Bundan geriye kalan da Roma yönetimi ta-

---

[539] Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Almanca'dan İngilizce trc. Shirley C. Guthrie-Charles A. M. Hall, (gözden geçirilmiş basım), Philadelphia: Westminster Press, 1963; Thomas P. Rausch, *Who Is Jesus? An Introduction to Christology*, Collegeville: Liturgical Press 2003; E. Raymond Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, New York: Paulist Press 1994.

rafından desteklendiği için zamanla "ana akım" hüviyetine bürünüp "Ortodoks" görüş halini alan bir teolojik yaklaşım olmuştur.

Bu bağlamda, ana akım Hıristiyanlık tarafından "tanrısal" bir varlık sayılan İsa Mesih, Hıristiyan monoteizmini açıklamak için 2'inci yüzyılda ortaya atılan "teslis" hipotezinin "Tanrı Oğlu" tabir edilen ikinci uknumu (*hypostasis*) kabul edilmiştir. Bu inanışa göre, İsa Mesih, insanlığın Âdem'den beri ve Âdem yüzünden içine düştüğü "Aslî Günah" için bir kefaret; bu günahın bağışlanmasına vesile teşkil eden bir şefaatçi; insanlığı Tanrı'yla barıştıran bir aracı; bütün bu özellikleriyle de "İnsanlığın Kurtarıcısı" olmuştur[540]. Hıristiyanlık imanının başlıca esasları ise İsa Mesih'in mucizevî doğumuna, yeryüzünde gösterdiği "tanrısal" mucizelere, çarmıha gerilerek öldüğüne, üçüncü gün haşrolarak göğe yükseldiğine, dünyaya yeniden ve ihtişam içinde dönecek olduğuna ve insanlığı kıyamet günü O'nun yargılayacağına dair şüphe barındırmayan bir inanç olarak belirginleşmiştir[541]. Kısacası, ana akım kilisenin bu görüşü, ebedî kurtuluş için "Göksel" bir "Mesih" sayılan İsa'ya ve O'nun şefaatine umut bağlamıştır[542].

Ancak hemen bu aşamada tekrar belirtmek gerekir: Kilisenin söz konusu bu teolojik yorumu, yaşayan İsa'dan itibaren mevcut ve Hıristiyanların tümü tarafından kabul edilen bir anlayış değildi. Fakat İsa'dan sonra ortaya çıkmış ve farklı yorumlarla giriştiği uzun soluklu mücadeleleri kazanmıştı. Elbette bu rekabet kilise çevreleri ya da kilise konsilleri gibi beşeri platformlarda sürmüştü. Diğer bir ifadeyle, resmî görüş sayılmasından önce veya sonra, "kurtuluş doktrini" diyebileceğimiz bu teolojik yoruma veya Mesih'i tanrılaştıran "teslisçi" monoteizm tanımlamasına itiraz eden çok sayıda Hıristiyan cemaat de olmuştu. Nitekim bunlardan bazılarına, esas konumuzu teşkil eden Ariusçu teolojiye yakınlıkları bakımından aşağıda değineceğim.

1. Kristoloji ve Ariusçuluk

İsa'nın kristolojik açıdan değerini dönemin kimi Hıristiyanlarını yeterince tatmin edecek ölçüde vurgulamadığı gerekçesiyle Hıristiyanlık ve kilise tarihinin en büyük "sapkını" (*heretik*) ilan edilen Arius (256-336), düşmanları tarafından onun ismiyle özdeşleştirilen, 4'üncü yüzyıl boyunca en şiddetli kristolo-

540 "Aslî Günah" doktrini bağlamında İsa'ya biçilen rol için örneğin bk. 1 Sel., 5: 9-11; Efes., 1: 7-8; Gal., 1: 4; Ayrıca krş.

541 Örneğin bk. Elçilerin İşleri, 11: 26.

542 Örneğin bk. Sel., 1: 3.

jik tartışmalara yol açan ve hatta sonraki dönemlerde de yansımalarına rastlanılan çok önemli bir ilahiyat görüşünün teorisyeni kabul edilmektedir.

Arius'un Mesih'in Tanrı karşısındaki statüsünü ve O'nunla ilişkisinin mahiyetini tanımlayış biçimi, batısından doğusuna 4'üncü yüzyılın bütün Hıristiyanlık dünyasında keskin bölünmelere yol açmıştır. 4'üncü ve 5'inci yüzyılların Hıristiyan yazarları Arius'un düşüncelerini tartışmışlar ve bu düşünceler etrafında kamplaşmışlardır. Kilisenin "evrensel" ilk kilise meclisi olan Nikaia (İznik) Konsili (325), doğrudan veya dolaylı olarak ve belirli bir ölçüde Ariusçu tartışmalardan kaynaklanan kilise içi dağınıklığı ortadan kaldırma amacı gütmüştür. Konsil sırasında oldu-bitti bir yaklaşımla ilan edilen ve bugün bile Hıristiyanlık dünyasının "Ortodoks" saydığı inanç formülü ("Nikaia İtikatnamesi"), Ariusçu fikirleri reddedebilme endişesiyle tasarlanmıştır ve hatta pek çok satırı açısından Ariusçu görüşlerin karşıt kutbunu oluşturacak şekilde sistemleştirilmiştir. Arius'un İsa teolojisi, bu konsilin sonrasında da sayısız Hıristiyan tarafından savunulmuştur. Ariusçuluk, 4'üncü yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Constantius veya sonrasında Valens gibi imparatorların şahsiyetlerinde Roma yönetiminden gördüğü destek sayesinde Hıristiyanlığın yegâne "Ortodoks" formu ve hatta Roma İmparatorluğu'nun resmi mezhebi olmuştur. Gotlar, Vandallar ve Lombardlar gibi kavimler Ariusçu kristolojiyi benimsemişlerdir[543].

Peki, ama Ariusçuluk neydi? Ariusçuluğun Hıristiyanlık dünyasında bu denli geniş çaplı tesir yaratması nereden kaynaklanmıştı? Arius'un görüşleri 4'üncü yüzyılın erken tarihlerinde birden bire ortaya çıkmış tamamıyla "orijinal" bir kristolojik doktrin miydi, yoksa Arius kendisinden önceki bazı teolojik akımların temsilcisi veya görüşleri onların evrilmiş bir şekli mi? Cevaplanması hakikaten büyük müşkülat gerektiren ve araştırmacıların da bir hayli mesaisini tüketen bu gibi sorulara, biz de bu aşamada kendi bakış açımızdan ve anlayabildiğimiz kadarıyla bazı izahlar getirme teşebbüsünde bulunmak istiyoruz.

[543] Ariusçu Hıristiyanlığın sonraki asırlarda da yansımaları olmuştur. Isaac Newton gibi Yeniçağ ve sonrası dönemin kimi Avrupalı entelektüelleri Ariusçuluğun "hakiki" Hıristiyanlık olduğu öne sürmüşlerdi. 7'inci yüzyıl ve sonrasının bazı Hıristiyan yazarları, ortaya çıktığı sırada İslam'ı Ariusçuluğun değiştirilmiş bir şekli sanmışlardır. Yahova Şahitleri gibi ana akım Hıristiyanlığın dışında kalan bazı gruplar, rakiplerince Arius yanlısı olmakla suçlanmışlardır. Günümüzde de Hıristiyanlık dünyasında Arius'un görüşlerini takip ettiğini söyleyen kiliselere rastlanmaktadır. Bu konuda genel olarak bk. T. Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 52.

a. Ariusçuluğun Muhtemel Kökenleri

4'üncü yüzyıl başlarında ortaya çıkan Ariusçuluk, büyük olasılıkla Hıristiyanlık bünyesinde 2'inci, 3'üncü ve hatta 4'üncü yüzyıllarda mevcudiyetini sürdüren başka bazı teolojik doktrinler ile yakın ilişki içinde olmuştu. Anlaşıldığı kadarıyla bu yakınlık özellikle "monoteizm" kavramına dair algılayış biçiminde ve yaklaşımlarda belirginleşmektedir. Dolayısıyla, şimdi, Hıristiyanlığın erken yıllarından itibaren "monoteizm" kavramının önce katı "tevhitçi", sonrasında ise "teslisçi" geleneklerini takip etmeye çalışacağım.

Bu araştırmanın birinci bölümünde, Romalılar ile Yahudiler arasında 1'inci yüzyılın ikinci yarısı ile 2'inci yüzyılın birinci yarısında yaşanan savaşlar yüzünden İsa'nın akrabaları ve havarileri tarafından yönetilen Nasranîlerin tarih sahnesinden çekildiklerini ve Roma İmparatorluğu'nun dört bir yanındaki kiliselerin bundan sonraki süreçte Paulos yanlılarınca ele geçirildiğini ortaya koymaya çalışmıştık.

2'inci yüzyıl ortalarından itibaren Paulosçu kilise yazarları kaleme aldıkları eserlerde ilk olarak Nasranî inanç geleneğinin İsa ile mevcut bağlantısını kesmişler, sonrasında ise İsa'nın "orijinal" havarilerine saygı duymayı sürdürmekle birlikte havari geleneğini devam ettiren Nasranîlerin inanç ilkelerini "sapkın" olmakla suçlamışlardır. Nitekim aynı eserlerde İsa'dan havarilere, havarilerden de Nasranîlere miras kalan inanç prensiplerini savunan cemaatlerin muhtelif isimler altında anılmaya başladıklarını görüyoruz. Kilise yazarları tarafından "Ebionitler" şeklinde tanımlanan bir teolojik akım bu kapsamda diğerlerine kıyasla daha fazla önplana çıkmıştır.

(1). Ebionit Teolojisinde "Monoteizm"

Hıristiyanlığın erken yüzyıllarında İsrailoğulları kavmine mensup olup İsa'nın kendisi hakkındaki iddialarına ve ortaya koyduğu inanç prensiplerine iman eden, buna karşın İsa'ya ölümü sonrasında atfedilen bazı vasıfları, İsa'ya has olduğu öne sürülen kimi sıfatlara getirilen muhtelif izahları veya İsa'nın ismi kullanılarak öne sürülen *gentiles* karakterli teolojik yaklaşımları büyük ölçüde reddeden bazı cemaatler mevcuttu. Bu cemaatler, Hıristiyanlık dünyasındaki genel eğilimin aksine, tıpkı İsrailoğulları'nın İsa'ya iman etmeyen diğer üyeleri gibi, Musa Şeriatı'na bağlılığı sürdürmeleri ve İsa'nın "Yahudiliği" ve "beşer" oluşu olgularını önplânda tutmaları yönlerinden ayrı bir kol teşkil et-

mişlerdi[544]. Bununla birlikte, çok erken tarihlerden itibaren menşe itibariyle İsrailoğulları kavmine mensup olmamakla beraber İsa'ya iman eden, ancak Musa Şeriatı'nın öngördüğü prensipleri de benimseyip uygulayan "putperest kökenli" (*gentiles*) Hıristiyanların varlığı da bazı kayıtlarla sabittir[545]. Alanın modern uzmanları, "Tanrı'nın mutlak birliği" ilkesine ısrarlı vurguları, bu bağlamda İsa'nın bir "beşer" olduğuna ilişkin inançları ve bilhassa Musa Şeriatı'nın İsa'dan sonra da geçerliliğini koruduğu prensibine sadakatleri sebebiyle söz konusu bu inanç geleneğini ana akım Hıristiyanlıktan ayrı bir kategori altında görmüşlerdir. Nitekim "Yahudi-Hıristiyanlığı" tabiri, her ne kadar tartışmalı bir tanımlama gibi gözükse de, meşhur Alman teolog F. C. Baur'dan (ö. 1860) bu yana bahsi geçen bu inanç geleneğinin ismi olarak kullanılmaktadır[546].

Yahudi-Hıristiyanlığı denilen inanç geleneğinin erken yüzyılların çeşitli zamanlarında tali nitelikte bir takım inanç prensipleri veya ritüeller açısından değişik karakterler yansıtan "Nazarenler/Nasraniler", "Ebionitler" veya "Elkesaiteler" gibi cemaatler veya akımlar tarafından temsil edildiği düşünülmektedir. "Tanrı'nın mutlak birliği" konusundaki tavırları, İsa'yı beşer olarak gören anlayışları ve Musa Şeriatı'na karşı sadakatleri gibi temel bazı noktalarda müşterek bir anlayışı paylaşan söz konusu bu cemaatler, gerçekten de mesela İsa'nın bakireden doğumu kabilinden bazı konularda kimi zaman ayrı düşünceler taşımışlardı. Ancak yukarıdaki gibi bir tasnife biraz da erken dönemde kilisenin sonradan "ana akım" hüviyeti kazanan teolojik görüşlerini savunan (proto-ortodoks) yazarlarının eserlerinden hareketle gidilmektedir. Çünkü bu yazarlar da Yahudi-Hıristiyan grupları sınıflandırmışlar ve bunlardan her birinin başka "sapkın" liderlerin takipçileri olduklarını zannetmişlerdi.

Yahudi-Hıristiyanlığı, Antik Çağ'da Greko-Romen dünyada farklı formlara bürünerek gelişmekte ve yükselmekte olan Hıristiyanlığın genel kabulleriyle henüz ilk andan itibaren derin anlaşmazlık içinde olmuştu. Örneğin, Yahudi-Hıristiyan cemaatler 2'inci yüzyılın ikinci yarısından itibaren önplana çıkmaya başlayan ve nihayet 4'üncü yüzyılın ikinci yarısında "kanon" hükmüne kavuşan

---

544 *Dial.*, 46-47.

545 Paulos bu yüzden Galatia cemaatine kızıyor. Bk. Gal., 3: 1-14

546 Bu konuda ayrıntılı bir sunum için bk. J. C. Paget, "The Definition of the Terms *Jewish Christian* and *Jewish Christianity* in the History of Research", *The Early Centuries Jewish Believers in Jesus*, ed. O. Skarsaune-R. Hvalvik, Hendrickson Publishers 2007, ss. 22-48; Ayrıca farklı açılardan krş. Petri Luomanen, *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospels*, Brill: Leiden-Boston 2012, ss. 8-14; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, Naperville: Allenson, London 1970, ss. 1-4.

bugünkü dört İncil'i hiçbir zaman "rehber kitaplar" olarak görmemişlerdi. Bunlar veya bunların bir kısmı, bugünkü Matta İncili ile ne oranda benzeştiği bilinmeyen "Matta" isminde bir İncil kullanmışlardı[547]. Kilise yazarları Yahudi-Hıristiyan topluluklara başka bazı adlar taşıyan İnciller de atfetmişlerdir ki, "Nazarenler İncili", "Ebionitler İncili" veya "İbranilere Göre İncil" bu bakımdan üzerinde durulan örneklerdir. Ancak çeşitli isimlerle tanımlanan aslında sadece bir tane Yahudi-Hıristiyan İncili bulunduğu düşüncesi de bazı araştırmacılar tarafından desteklenmektedir[548].

Yahudi-Hıristiyanlığı kapsamında değerlendirilen inanç grupları arasında en çok Ebionitler önplana çıkarılmaktadır. 2'inci yüzyılın ikinci yarısında Ebionitler hakkında muhtelif bilgiler nakleden Irenaeus, onların inançlarını ana hatlarıyla şu şekilde tanımlamıştır:

> Ebionit diye tanımlananlar dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını kabul ederler. Fakat Mesih hakkında Cerinthus ve Karpokrates ile benzer görüşler taşırlar (yani Mesih'in sadece bir beşer olduğuna inanırlar). Yalnızca Matta İncili'ni kullanırlar ve Musa Şeriat'ına ihanet eden birisi olarak gördükleri Paulos'un havariliğini reddederler. Kutsal yazılara gelince, onları oldukça garip bir usülle izah etmeye çalışırlar. Sünnet olurlar, Şeriat tarafından emredilen geleneklere riayet hususunda ısrarcıdırlar. Yaşam tarzı itibariyle Yahudi'dirler[549].

Ignatios'a (ö. 107) atfedilen *Pseudo-* karakterli bazı mektuplarda ise Ebionitler ve inanç prensipleri hakkında şu satırlar kayıt altına alınmıştı:

---

[547] Epiphanius, *Panarion*, 30. 3. 7; Değerlendirme için bk. J. R. Edwards, *The Hebrew Gospel & The Development of the Synoptic Tradition*, B. Eerdmans Publishing 2009, ss. 276-277.

[548] Irenaeus, *Adv. Haer.*, 1. 26. 1; Çeşitli açılardan bk. G. Howard, "The Gospel of the Ebionites", *Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt*, (ed. Wolfgang Haase), Teil II: Principat, Band 25, Walter De Gruyter: Berlin-New York, 1988, s. 4034; C. A. Evans, "The Jewish Christian Gospel Tradition", *The Early Centuries Jewish Believers in Jesus*, ed. O. Skarsaune-R. Hvalvik, Hendrickson Publishers, 2007, ss. 241-276; aynı yazar, "Jewish Version of the Gospel of Matthew: Observations On Three Recent Publications", *Mishkan* 38, 2003, ss. 70-79; A. F. J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Brill: Leiden, 1992, s. 4; Helmut Koester, "Gospels and Gospel Tradition in the Second Century", *The New Testament and the Apostolic Fathers: Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, ed. A. Gregory-C. Tuckett, Oxford University Press, 2005, ss. 35-36; Graham Stanton, *The Gospels and Jesus*, (2. Basım) Oxford University Press 2002, s. 125; W. Schneemelcher (ed), *New Testament Apocrypha, C. 1: Gospels and Related Writings*, İngilizce trc.-ed. R. McL. Wilson, Westminster: John Knox Press 2003, ss. 135-153.

[549] *Adv. Haer.*, 1. 26.

Bazı kibirli konuşmacılar ve aldatıcılar aslında Hıristiyan değil, Mesih'e ihanet eden kimselerdir. Mesih'in ismini taşımalarına karşın hilekârlıkla İncil'deki gerçekleri saptırıyorlar.

Bunlar, ikna edici sözlerine zehirlerini de karıştırarak, sanki şaraba şerbet karıştırmış gibi, bundan bir yudum tadana ölüm getiriyorlar. Eskilerden bir adam bize şu tavsiyeyi vermişti, "iyiyle kötüyü birbirine karıştıran birisi iyi olarak anılmasın." Bunlar Mesih'i konuşur, Mesih'i vaaz ederler, fakat bir de bakarsınız Mesih'i ıskartaya çıkarıp (Musa) Şeriat(ı) hakkında konuşmaya başlamışlar. Aslında böylece Mesih'i Baba'dan (Tanrı), Şeriat'ı ise Mesih'ten uzaklaştırırlar. O'nun Haç'ından utanırlar. Onun çarmıhta acı çektiğini inkâr ederler. O'nun dirilişine inanmazlar. Tanrı'nın bilinemez olduğunu söylerler. Mesih'in babasız olduğuna inanırlar. Ruh'a gelince, onun varlığını kabul etmezler. Hatta bazısı Oğul'un yalnızca bir insan olduğunu öne sürer[550].

Şayet birisi bir tek Tanrı'ya ve İsa Mesih'e iman ediyorsa, fakat Mesih'in sadece bir insan olduğunu söylüyorsa, O'nun Tanrı'nın Oğlu olmadığını, irfan ve erdem sahibi ve Tanrı'nın Kelime'si olduğunu söylüyorsa ve Mesih'i sadece bir ruh ve bedenden ibaret sayıyorsa, böyle birisi yılandır. Bunlar, insanın yok olması için hile, yalan ve sahtelik vaaz edenlerdir. Bunlar, anlayışları kıt insanlardır ve bu yüzden de isimleri Ebionit'tir[551].

Ebionitler, araştırmacıların bazısına göre İsa'nın "gerçek" öğretilerinin ve "orijinal" havarilerin sonraki yüzyıllarda yaşayan "hakiki" takipçileriydi. Onların "monoteizm" kavramına yaklaşımları, kilisenin ana akım görüşünü savunan yazarların duymaya bile tahammül edemedikleri bazı ilkeleri esas almıştı. Bu çerçevede, Ebionitler İsa'yı "peygamber" statüsünde görmüşler[552], O'nun "Mesihlik" sıfatını yalnızca "dünyevi krallık" kavramının ifadesi olarak algılamışlar, O'nun Musa Şeriatı'nı onayladığı kanaatini taşımışlar, ana akım Hıristiyanlığın "kurtuluş doktrinine" inanmamışlar ve bilhassa Hıristiyanlığın gerçek kurucusu olduğu bugün artık birçok araştırmacı tarafından dile getirilen Tarsuslu Pavlos'u[553] kendisine ve İsa teolojisine ilişkin bütün iddiaları yönünden kesin şekil-

---

[550] Pseudo-Ignatios, *Ep. to the Trallians*, 6 (Bu satırlarda Doketizm denilen akıma yapılan birkaç atıf da bulunmaktadır).

[551] Pseudo-Ignatios, *Ep. to the Philadelphians*, 6 (Bazı kilise yazarları İbranice'de "fakir" anlamına gelen "Ebion" tabirini İsa'ya iman etmekle birlikte O'nun bir insan olduğuna inanıp Musa Şeriatı'na tabiiyeti de sürdüren kimi cemaatler için kullanmışlardır. Zira bu yazarlara göre bu cemaatler İsa'nın "tanrılığını" anlayamayacak kadar fakir/kıt akla sahiplerdi!)

[552] Buna dair en açık kanıtlar, *Pseudo-Clementine Literature* ismiyle bilinen ve İsa'nın başhavarisi Petros'un vaazlarını da içeren metinlerde bulunmaktadır.

[553] Modern araştırmalar, "Hıristiyanlık" dediğimiz inanç sisteminin tarihsel İsa tarafından değil, fakat O'nun ölümünden sonra "Mesih" ismini ve İsa'ya atfedilen belli-başlı vasıfları

de reddetmişlerdi[554]. Bütün bu sayılanlar, Ebionitleri ana akım Hıristiyanlık düşüncesinden bambaşka bir inanç havuzuna yerleştirmemiz gerektiğini vazıh surette ortaya koymaktadır. Bununla beraber, Ebionitlerin özellikle "monoteizm" kavramına dair yaklaşımları açısından erken yüzyılların *gentiles* karakterli bazı Hıristiyan inanç gruplarıyla paralel düşünceler taşıdıkları da anlaşılmaktadır ki, bu konuya birazdan döneceğim.

Ebionitlere göre, İsa'nın mesajı bütün dünyada ve Yahudiye bölgesinde "Tanrı'nın Egemenliği" kavramının vaaz edildiği haberiyle birlikte yayılmıştı[555]. Öyle ki, İsa'nın sonrasında başkent Roma'da bile İsa'nın Tanrı'dan hangi mesajları getirdiği meselesi konuşulmuştu. Örneğin, Barnabas, Roma'da verdiği bir vaazda, "bilin ki sadece bir tek Tanrı vardır ve göğün ve yerin Yaratıcısı O'dur" demişti. Bu ilkeye iman eden insanlar Tanrı'nın iradesine uygun şekilde yaşarlarsa öbür dünyada anlatılmaz ihsanlara ve çeşitli ödüllere kavuşacaklardı (*Rec.*, 1. 7). Çünkü İsa'nın "gerçek" mesajına göre, insanların yargılanması sadece Tanrı'ya has bir yetkiydi (*Rec.*, 1. 9).

Ebionitlere göre, İsa'nın başhavarisi Petros gecelerini Tanrı'ya ibadetle geçirmiş (*Rec.* 1. 66; 2. 19), bütün vaazlarında göğün "BİR" Tanrı'sı hakkında konuşmuştu (*Rec.* 1. 63). Petros, yaşamı boyunca Tanrı'ya tam bir teslimiyet içinde olmuştu (*Rec.* 1. 21) ve dünyayı yaratan yüce varlığı "Tanrı" şeklinde tanımlamıştı (*Rec.* 1. 27-28). Nitekim kurtulacak olanlar yalnızca Tanrı'nın iradesine uygun şekilde yaşayanlardı (*Rec.*, 1. 24; 1. 56). Çünkü öğretmenleri ve üstadları olan İsa, öğrenciler olan havarilere sadece "BİR" olan Tanrı'yı vaaz etmişti (*Rec.*, 2. 46). Tanrı'nın yanılmaz adaleti ise yargılama günü geldiğinde ortaya çıkacaktı (*Rec.*, 3. 38).

Ebionitlere göre İsa bir "Mesih"ti (*Rec.*, 1. 44). Çünkü İsa, dinsel inancı ve yaşayışı bakımından mükemmel bir erdem mertebesi temayüz etmişti (*Rec.*, 1. 45). İsa aynı zamanda kendinden evvelkiler gibi bir "peygamberdi". Nitekim peygamberliği yönünden Musa ile eşitti, ancak "Mesih" sıfatı yönünden Musa'dan ayrılmıştı (*Rec.*, 1. 59). Ancak her halükarda İsa bir beşerdi. "Mesih" olması O'nun bir "tanrı" veya "kurtarıcı" figür olduğu anlamına gelmiyordu.

---

kullanıp hikmeti kendinden menkul şekilde yorumlayarak yeni bir teolojik doktrin geliştiren Tarsuslu Paulos tarafından kurulduğunu ortaya koymaktadır. Detaylar için bk. H. Maccoby, *Paul and Invention of Christianity*; Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*.

[554] Irenaeus, *Adv. Haer.*, 1. 26. 2; 5. 3. 1

[555] *Pseudo-Clementine Literature* ("Recognitions" Bölümü: Bundan sonra metin içinde *Rec.* şeklinde kısaltılarak verilecektir), *ANF*, C. 8, 1885-1887, 1. 6; 5: 10

Çünkü Mısır hükümdarlarının "firavun", Roma krallarının "Caesar" tabir edilmeleri gibi, Yahudiler arasında da kral "Mesih" unvanını taşıyordu. Tanrı, yaşam ağacından aldığı "yağ" ile Mesih'i meshetmişti ve İsa bu sebeple "Mesih" diye anılmıştı (*Rec.*, 1. 45). Kısacası, Tanrı dünyayı yaratan "yüce", "eşsiz" ve "BİR" olandı, İsa ise her yönüyle bir insan olarak "peygamber" ve "Mesih" sıfatlarını taşımıştı. Bunun aksini söyleyip Mesih'i ilahlaştıranlar ise Ebionitler tarafından şu sözlerle tarif edilmişlerdi:

> Bu Hıristiyan mezhepleri, Mesih, Mesih'in tarihi ve annesi hakkında dünyanın en cahil insanlarıdır. Ve bu İncil yazarlarının her biri her ne öğrenmişlerse, Mesih'ten ve O'nun arkadaşlarının ölümünden çok sonra yazmışlardır. Zaten bilgi aldıkları kimseler de bilgisiz ve yanlış bilgiler veren kişilerdir[556].

Bütün bu kayıtlardan anlaşılan, Ebionitlerin "teslis" hipotezi başta olmak üzere ana akım Hıritiyanlığın neredeye bütün inanç ilkelerini reddeden katı "monoteist" bir anlayış içinde oldukları ve kendilerini havari geleneğinin takipçileri sayarak İsa'yı "tanrılaştırmaktan" veya O'na tapmaktan kesin şekilde sakındıklarıdır. Ebionitlerin erken tarihlerden itibaren 5'inci yüzyıla kadar nispeten etkin şekilde varlıklarını ve inanç geleneklerini korudukları söylenebilir. Bunlar, kimi zaman küçük gruplara bölünmüşlerdir. Bu gruplardan bazıları, diğer bazı teolojik akımlarla olan temaslarının neticesinde bazen kendi inanç prensiplerinden uzaklaşmışlardır. Ancak Ebionitlerin her halükarda maruz kaldıkları baskılar yüzünden muhtemelen dağınık haldeki küçük cemaatler şeklinde yer altına çekilerek varlıklarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

(2). "Dinamik Monarşiyanist" Kristolojide "Monoteizm"

Bugünkü ana akım kilisenin erken yüzyıllardaki temsilcilerine (proto-teslisçiler) göre, o zamanlar Hıristiyanlık bünyesinde "sapkın" düşünceler taşıyan teolojik akımlardan birisi de başkent Roma'da kurulmuş bir teoloji okuluna has fikirleri benimseyenler tarafından ayakta tutulmuştu. Modern uzmanların "Dinamik Monarşiyanizm" dedikleri bu akımın mensupları, proto-teslisçiler tarafından özellikle "İsa'ya ilişkin bazı hakikatleri kavrayamadıkları" gerekçesiyle "Ortodoks" çizginin dışında görülmüşlerdi. Anlaşılan o ki, bu bağlamdaki anlaşmazlıklar "teslis" hipotezinin bazı Hıristiyanlar tarafından "paradoks" olarak

---

[556] Bu hususta bk. Shlomo Pines, "The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source", *The Israel Academy of Sciences and Humanities*, II, No: 13, Jerusalem, 1966, s. 25; Okuyucunun bu alıntıdaki iddiaları Luka İncili'nin başlangıç cümleleriyle karşılaştırması bilgilendirici olacaktır.

algılanması sebebiyle ortaya çıkmıştı. Çünkü Dinamik Monarşiyanist akımı savunan Hıristiyan ilahiyatçılar, Tanrı'nın "Baba", "Oğul" ve "Kutsal Ruh" şeklinde üç ayrı şahsiyetten ibaret olduğunu öne süren "teslis" hipotezine kendilerince bazı gerekçeler ve yöntemlerle karşı çıkmışlardı. Onlar, üzerinde titizlikle durdukları "monoteizm" (tevhit) kavramını başka şekillerde tanımlamışlardı.

i. "Kristoloji" ve "Teslis" Kristolojisi

Aydınlanma Dönemi'nden itibaren batıda İsa hakkında sistemli ve rasyonel araştırmalar yapılmış ve bunun neticesinde çok önemli bazı sonuçlara ulaşılmıştır[557]. Burada, söz konusu araştırmaların bugün artık üzerinde büyük oranda görüş birliği yaptıkları şu temel noktaları bir kez daha hatırlatmak istiyorum:

1. Tarihsel bir şahsiyet olarak Nasıralı İsa, kilisenin ana akım teolojisinde karşımıza çıkan "Göksel" ve "Kurtarıcı" Mesih'ten tamamıyla farklı birisidir.
2. Tarihsel bir şahsiyet olarak Nasıralı İsa, kilise tarafından sistemli şekilde örülen ve ismine "Göksel-Kurtarıcı-Mesih" denilen kalın duvarların arkasındaki gölge bir figüre dönüştürülmüştür.
3. Bu yüzden, tarihsel İsa araştırmaları, kilise tarafından propaganda edilen "Göksel-Kurtarıcı-Mesih" hipotezinden ayrı bir bağlamda yapılmalıdır.
4. Bunun yolu şöyle özetlenebilir: Bilimsel yönden İsa hakkındaki başlıca kaynaklar olan "kanonik" İnciller, birçoğu gerçekten de İsa'ya ilişkin olup İncil metinlerinin arkaplânını oluşturan sözlü-yazılı rivayetleri kilisenin "Göksel-Kurtarıcı-Mesih" anlayışı penceresinden yorumlayıp nakleden meçhul yazarlarca derlenmiş eserlerdir. Fakat "kanonik" İnciller genellikle zannedildiği gibi İsa'ya dair biyografi kitapları da değillerdir. Bu yüzden, ancak doğru bilimsel yöntemlerle incelenmeleri halinde bizi tarihsel İsa'ya ve O'nun gerçek mesajlarına götürebilirler.

Bu sayılanlar, tarihsel bir şahsiyet olarak İsa ile Paulosçu kilisenin "Göksel" Mesih'i arasındaki derin uçurumu vurgulayan bilimsel tespitlerdir. Bunun yanısıra, bu tespitlerin İsa'nın bütün bir Hıristiyanlık tarihi boyunca niçin sonu gelmeyen tartışmalara konu teşkil ettiği sorusunu da belirli oranda cevapladıkları şüphesizdir. Ancak modern bilimin günümüzde ulaşabildiği yukarıdaki gibi tespit ve çıkarımlar, ellerindeki dinsel içerikli bazı yazıların veya kimi teolojik tasavvurların etkisi altındaki erken dönemlerin Hıristiyan ilahiyatçıları için elbette büyük oranda muamma idi. Bunlar, bu yüzden özellikle 2'inci yüzyıldan

---

[557] Bu hususta bk. Mahmut Aydın, "Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 5, 2001, ss. 1-41.

itibaren şöyle bir paradokssal durumun peşine düşmek zorunda kalmışlardı: Nasıralı İsa ile "Göksel-Mesih", yani tarihsel bir şahsiyet olarak İsa ile kilisenin "Kurtarıcı" kahramanı, bir şekilde uzlaştırılmalıydı. Bu teşebbüs kaçınılmaz bir zaruretti, çünkü İncil metinlerinde yer alan tarihsel İsa'ya ilişkin rivayetler, aynı İncil metinlerine de açıkça sinmiş olan Pavlusçu teolojik perspektifle çelişkiler yaratıyordu. İşte Hıristiyan ilahiyatçıların bu yöndeki uğraşları, Hıristiyanlığın henüz çok erken dönemlerinde bugün adına "kristoloji" dediğimiz bir disiplini ortaya çıkarmıştır.

Modern bir araştırmacı, "kristoloji" disiplinini dar ve geniş mânâda iki şekilde izah etmektedir. Buna göre, yaşamı sırasında veya ölümünden sonra İsa cemaati O'nun "Mesih" olduğuna kanaat getirmişti. Bunun anlamı, İsa'nın Davut soyundan çok zamandır gelmesi beklenen "meshedilmiş" bir "kral" olduğuydu. "Mesih" tabiri Yunanca'ya Χριστός (*Khristos*) biçiminde geçmişti ve kısa sürede İsa ismiyle özdeşleşen bir kavrama dönüşmüştü. Buradan hareketle, dar anlamıyla "kristoloji", İsa'ya niçin Χριστός sıfatı verildiğini ve böyle bir tanımlamanın ne mânâya geldiğini tartışan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştı. Hıristiyan metinlerinde ise İsa'nın öteki bazı sıfatları olarak "Rabbi" (öğretmen), "Peygamber", "Yüksek Rahip", "Kurtarıcı" ve "Efendi" (κύριος, *kyrios*) gibi tabirler de kullanılmıştı. Bu bağlamda, daha geniş mânâsıyla "kristoloji", İsa'ya atfedilen yukarıdaki vasıfların O'nun kişiliği üzerinde ve özellikle de ilahi plân dâhilinde ne gibi roller üstlendikleri sorusuna yanıt bulmayı hedeflemişti[558].

Bu aşamada elbette sorulması gereken temel sorular şunlardır:

(1) Hıristiyanlar Geç Antikçağ boyunca ve sonrasında İsa'ya ilişkin en temel hususlar üzerinde bile niçin şüphe ve fikir ayrılığı içinde olmuşlardır,

(2) Kristoloji tartışmaları Hıristiyanları çok zaman öncesine, yani iman ettiklerini düşündükleri İsa'ya ve O'na dair hakikatlere götürmüş müdür?

İsa'nın yaşamı sırasında öğretilerini yazdığı veya birilerine yazdırdığı yönünde hiçbir kanıt yoktur. Dahası, Hıristiyanlar erken yüzyıllarda kendilerine İsa ve öğretileri hakkındaki "mutlak" gerçekleri anlattığı iddiası taşıyan "kutsal" metinlere de sahip değillerdi[559]. Örneğin 1'inci ve 2'inci yüzyıllarda Hıristiyanların Yahudi Kitab-ı Mukaddes'i dışında herhangi bir metne "kutsal kitap"

---

[558] E. B. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press: New York 1994, s. 3.

[559] Nitekim Hıristiyanların vahiy anlayışını önemli bazı açılardan İslam ve Yahudilik dinlerinden ayırmak gerekir. Bu hususta bk. Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12: 2, 2013, ss. 171-201.

gözüyle bakmadıkları kesin olarak bilinmektedir[560]. Bunun anlamı, adına bugün "İncil" dediğimiz εὐαγγέλιον (*euangelion, lit.* müjde, ödül, iyi haber) metinlerinin örneğin 2'inci yüzyılda "kanon" veya "kutsal kitap" hükmü taşımayıp daha ziyade "havari hatıratı" mertebesinde değer bulduklarıdır[561]. Ancak burada çok önemli bir husus daha var: Bugün elimizde olan İncil metinlerinin havariler ve hatta İsa'yı bizzat tanıyan ve İsa zamanındaki olaylara tanıklık eden birileri tarafından derlenmedikleri de kesin şekilde ortaya konulmuştur[562]. Öyleyse, 2'inci yüzyıldan itibaren kristoloji disiplini dâhilinde İsa'ya ilişkin çeşitli konularda muhtelif görüşler öne süren Hıristiyan ilahiyatçılar, aslında kendilerini Nasıralı İsa'yla ve öğretileriyle "doğrudan" bağlantılı hale getirecek metinlerden büyük oranda yoksundular. Bu bağlantıyı ancak "dolaylı" yollardan, yani en iyi ihtimalle "üçüncü", "beşinci"... tanıklıklar üzerinden sağlamışlardı. Fakat yine de, "doğru" veya "yanlış", İsa'ya dair muhtelif rivayetler bir şekilde (ve genellikle sözlü olarak) kendilerine ulaşmıştı ve Hıristiyanlık bünyesindeki sayısız teolojik akımdan her biri bu rivayetleri kendi penceresinden yorumlayarak kendi dinsel görüşlerini ve inanç ilkelerini İsa ile temellendirme yarışına girişmişlerdi. Daha doğrusu, özellikle *gentiles* (Yahudi olmayan) Hıristiyanların elinde İsa, havarileri veya dönemin hadiselerine tanık olan birilerince yazılmış bir kitap veya kitaplar yoktu, fakat İsa'yı veya yukarıda da görüldüğü gibi O'na atfedilen çeşitli vasıfları kendilerine göre tanımlayıp yorumlayan çeşitli Hıristiyan cemaatlerin kabullerini ve teolojik perspektiflerini yansıtan onlarca εὐαγγέλιον (İncil?) vardı. Nitekim zamanla diğerleri üzerinde zaferini ilan eden iddialar veya kabuller "Ortodoks-Hıristiyan" unvanını kullanma hakkı elde ettiler, bunların ellerindeki εὐαγγέλιον metinleri de "kanon" ve "kutsal kitap" hüviyeti kazandı. Bütün bu olgular, öncelikle ve olması gerektiği gibi tarihsel açıdan değerlendirilirse, kristoloji disiplininin İsa hakkında büyük oranda "spekülasyon" mahiyeti taşıyan önerme ve iddiaları içerdiğini göstermektedir.

Kristoloji, yani İsa'ya dair tartışmalar, evvelce birkaç kez vurguladığım gibi aslında 1'inci yüzyılda başlamış, 2'inci yüzyılda ise Hıristiyan ruhbanlar için önde gelen bir entelektüel faaliyet alanı olmuştu. Hıristiyanlar Yahudi Kitab-ı Mukaddes'ini "kutsal kitap" olarak kabul ediyorlar, hem oradan tanıdıkları hem de Mesih'in vaazlarına ilişkin rivayetlerden aşina oldukları Tanrı'ya -temel bazı

---

560 Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible*, HarperCollins 2009, s. 111.

561 G. Stanton, *The Gospels and Jesus*, s. 137.

562 B. D. Ehrman, *Jesus, Interrupted*, s. 101.

açılardan Yahudilerden farklı şekilde de olsa- inanıyorlardı. Ancak İsa'nın ölümünden sonra ortaya çıkan teolojik bazı yaklaşımlar[563] İsa'yı da insan-üstü "tanrısal" bir varlık saymışlardı[564], çünkü O'na atfedilen "Mesihlik" ve "Kurtarıcılık" gibi özellikler, bilhassa da bakireden doğup "Tanrı Oğlu" sıfatı taşıdığına dair inanç, bazı Hıristiyanlar için İsa'nın "ilah" olduğuna kanıt teşkil etmişti[565]. Bu yüzden, tarihsel bir şahsiyet olarak İsa ile kilisenin "Göksel-Kurtarıcı" Mesih'ini aynı potada meczedecek, yani O'nun kristolojik değerini yücelterek Tanrı'yla eşitleyecek bir formül icat edildi: "Teslis".

Teslis, 2'inci yüzyılın erken tarihlerinden itibaren bazı Hıristiyan yazarlarca savunulmuş bir hipotezdir[566]. Bu bağlamda, "teslis" hipotezi; aynı (ὁμο-/*homo-*) esası veya cevheri (οὐσία/*ousia*) taşıyan/paylaşan ve πρόσωπα/*prosopa* veya ὑπόστασις/*hypostasis* gibi tabirlerle tanımlanan üç farklı şahsiyetin (*uknum*), yani Baba (Eski Ahit Tanrısı), Oğul (*logos*, İsa) ve Ruhü'l-Kudüs'ün (Kutsal Ruh), "BİR" kabul edilen Tanrı'yı oluşturduğu iddiasındaydı (ὁμοούσιος/*homoousios*). "Teslis" inancına göre Tanrı "BİR" idi, ancak üç ὑπόστασις'ten (*hypostasis/uknum*) oluşmuştu (yani bir οὐσία'da üç ὑπόστασις mevcuttu). Bilindiği gibi, 4'üncü yüzyılda Hıristiyanlığın yegâne "Ortodoks" formu ilan edilecek bu doktrin, kilisenin temel bir inanç prensibi olarak mevcudiyetini hâlâ sürdürmektedir.

Buna karşın "teslis" yaklaşımının henüz ilk andan itibaren itirazlarla da karşılaştığını görüyoruz. Çünkü o zamanlar Hıristiyanlar arasında "tanrısallık" kavramına ilişkin "teslis" açıklamasını, yani İsa'nın ve Kutsal Ruh'un "tanrısal" mertebeye yükseltilmesini, "monoteizm" (tevhit) prensibine halel getiren bir yaklaşım olarak görenlerin sayısı az değildi. Şüphesiz bir önceki başlık altında bahsini yaptığımız "Nasranîler" veya "Ebionitler" gibi Yahudi karakterli İsa cemaatleri teslisi bütünüyle reddeden teolojik akımlar bağlamında öncelikli örneklerdir. Ancak Yahudi bir karakter yansıtmayan Monarşiyanistler de "Oğul" tabir edilen İsa'yı "Baba" şeklinde isimlendirilen Mutlak Tanrı'nın yanında ikinci bir "tanrı" mertebesine yükselttiği ve bu yüzden de "tevhit" ilkesini açıkça ihlal ettiği gerekçesiyle "teslis" hipotezini reddetmişlerdi. Monarşiyanistler açısından yapılması gereken gayet basit ve açıktı: "Tevhit" ilkesini paradoks olarak

---

563 Bilhassa Pauloscu akım ve bu akımın sonraki takipçileri şüphesiz bu bakımdan önde gelen bir örnektir.

564 Bu konuda şu eserin dikkat çekici tespitlerine bk. Bart D. Ehrman, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, HarperOne: New York 2014, ss. 218-246.

565 Özellikle bk. Origenes, *Contra Celsum*, *ANF*, C. 4, i. 54 ii. 13. i. 66, i. 70; ii. 13.

566 2'inci yüzyıl ortalarından bir örnek için bk. Justin, *1. Ap.*, LXI.

gördükleri "teslis" düşüncesinden arındırmaları gerekiyordu. Ancak bu faaliyet, eski Yunan felsefesinin Hıristiyan teolojisiyle iç içe girdiği bir dünyada ve Hıristiyan olmalarına karşın Yahudi monoteizminden çok pagan maziye has izleri barındıran topluluklarda hiç de kolay değildi[567]. Yine de Monarşiyanistler "tevhit" ilkesini iki farklı şekilde tanımlayarak teslisçiler karşısında uğrayacakları kaçınılmaz mağlubiyete karşın nispeten ses getirmeyi başaran teolojik akımlar oluşturmuşlardır.

ii. "Monarşiyanizm" Kristolojilerinde "Monoteizm"

Yunanca'daki μοναρχία/*monarkhia* (*lit.* tek kişinin yönetimi, mutlak egemenlik, monarşi) sözcüğüne Hıristiyan teolojisi bağlamında yalnızca Tanrı'yı mutlak egemen kılmak isteyen ve Tanrı'nın birliği düşüncesini büyük bir hassasiyetle vurgulayan bazı ilahiyat akımlarını kapsayıcı bir anlam yüklenmiştir. Çünkü alanın önde gelen bazı uzmanları, aslında esas itibariyle çok başka yollardan giderek de olsa ortak bir yaklaşımla "Tanrı'nın ilahî birliği" ("monoteizm" veya "tevhit") prensibini başlangıç veya varış noktası gibi gören iki ayrı teoloji akımını bu başlık altında ele almışlardır. Bu kapsamda,

1. "Mesih" sıfatıyla birlikte zikredilen İsa'yı, dinî açıdan "yegâne mutlak egemen" olarak görülen ve "Baba" tabir edilen Tanrı'nın tezahürü veya enkarnasyonu (cisimleşmiş şekli) kabul edenler "Modalist (Şekilci) Monarşiyanistler",
2. "Mutlak Egemen" Tanrı ile İsa Mesih'in her bakımdan ayrılığı düşüncesini benimseyen ve İsa'yı beşer addedenler ise "Dinamik (Adoptiyonist) Monarşiyanistler", şeklinde isimlendirilmişlerdir.

Monarşiyanist kapsama dâhil edilen bu ilahiyat görüşlerinin Hıristiyanlık bünyesinde ilk defa ne zaman ortaya çıktıklarını tam olarak bilemiyoruz. Kilise yazarları bu konuda 2'inci yüzyıla dikkat çekmişlerdir. Ancak bu yazarlar bir diğer taraftan en azından Dinamik Monarşiyanist akımın monoteizm algısını Yahudilerle kıyasladıkları için, belki de Dinamik Monarşiyanizm'in köklerini 2'inci

---

[567] Hıristiyanlığın pagan arkaplanı için bk. Katrina S. Blasingame, "Christianity Has Pagan DNA: Mystery Religions and Early Christianity in the Roman Empire", *Legacy: A Journal of Student Scholarship*, C. II, 2002, ss. 1-10. Ayrıca bk. Mehmet Katar, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Gelişi Öyküsü)", *Journal of Islamic Research*, 20: 3, 2007, s. 334.

yüzyılın öncesinde aramak lazımdır. Yine de 2'inci yüzyıla bilhassa dikkat çekilmiş olması da bir tesadüf değildir. Çünkü "tevhit" kavramının nasıl tanımlanacağı sorusu tam da bu dönemlerin önde gelen tartışmalarını tetiklemişti. Anlaşıldığı kadarıyla, *gentiles* Hıristiyanlar arasında "teslis" düşüncesi tevhit kavramının tanımlanması noktasında bu zamanlarda hâkim kanaat halini almaya başlamıştı. Zira "İlahî Kelâm" ("Söz") vasfı taşıdığı öne sürülen İsa, 1'inci yüzyılın son yıllarında veya 2'inci yüzyılın başlarında yazıldığı tahmin edilen Yuhanna İncili'nin başlangıç cümlelerinden hareketle[568] λόγος (*logos*, söz) tabirinin karşılığı olarak Hıristiyan teolojisine girmişti.

Modalist Morarşiyanizm, "BİR" kabul ettiği Tanrı'nın eşzamanlı, müstakil ve ardışık üç başka mahiyette veya görünümde tezahür ettiğini, ancak gerçekte tek bir şahsiyetten ibaret olduğunu öne sürmüştür. Buna göre, "Mutlak Tanrı" örneğin Eski Ahit'te gördüğümüz gibi kendisini bazen "Baba" hüviyetiyle tanıtmıştı. Aynı "Mutlak Tanrı" bazen ve örneğin Yeni Ahit'te karşımıza çıktığı gibi "Oğul" (İsa) suretine hulul ederek belirmiş, kimi zaman ise Kutsal Ruh mahiyetine bürünmüştü. Yani "tanrılık" olgusu aslında aynı tanrısal şahsiyetin üç farklı tezahüründen ve isminden ibaretti.

Alanın önde gelen uzmanlarından B. D. Ehrman, Modalist Monarşiyanist akımın bu yaklaşımını şu benzetme üzerinden anlaşılır kılmaya çalışmıştır[569]:

> Bunu bir analojiyle izah etmek isterim. Aslında bir şahsiyet olmama karşın farklı ilişkilerimde farklı şahsiyetler olmaktayım. Babamla ilişkimde bir oğulum. Kızkardeşimle ilişkimde bir kardeşim. Kızımla ilişkimde ise bir babayım. Yani aynı zamanda hem oğulum, hem kardeşim ve hem de babayım. Ancak bu durum üç kişi olduğum anlamına gelmiyor, çünkü sadece bir taneyim. (Modalist Monarşiyanist anlayış bağlamında da) Tanrı'ya ilişkin durum aynen böyledir. Kendisini Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde ifşa etse de, aslında Tanrı BİR'dir.

Dinamik Monarşiyanizm tabir edilen akım ise aynı konuda daha farklı inanç ilkeleri benimsemişti. Çünkü bu akımın mensupları İsa'yı "Mutlak Tanrı"nın cisimleşmiş şekli gibi görmekten veya "Mutlak Tanrı"ya eşit tanrısal bir varlık addetmekten sakınmışlardı. Bu bağlamda, Eski Ahit'in Hıristiyanlık geleneğinde "Baba" tabir edilen Tanrı'sı, "yegâne", "yüce", "eşsiz" ve "yaratıcı" olan "BİR" Kadir-i Mutlak'tı. "Mesih" tabir edilen İsa ise beşer tabiatlı bir varlıktı, herkes

---

568 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Başlangıçta Söz vardı, ve Söz Tanrı'yla beraberdi, ve Söz Tanrı'ydı).

569 *How Jesus Became God*, s. 309.

gibi bir insandı; varlığını ve mucizelerini kendisini yaratan ve "BİR" olan "Kadir-i Mutlak" Tanrı'ya borçluydu[570].

Anlaşılan o ki, Modalist Monarşiyanist akımın mensupları "Baba" ile "Oğul"u "aynı tanrısal varlık" kabul etmek suretiyle, onları iki ayrı "tanrısal şahsiyet" sayan teslise kıyasla daha anlaşılabilir ve kendilerince tevhide daha uygun bir "tanrısallık" ekseninde buluşturma maksadı taşımışlardı. Bir yandan Mutlak Tanrı'nın "BİR" olduğu söylenirken öte yandan İsa'nın da "tanrılığı" öne sürüldüğü için, Modalist Monarşiyanist akımın mensupları paradoks olarak gördükleri "teslis" düşüncesini İsa'nın kristolojik değerini düşürmeden tevhitle uzlaştırmak istemişlerdi. Modalist Monarşiyanist akımın Sabellius (3'üncü yüzyıl) gibi tanınmış temsilcileri, İsa'yı aynı Tanrısal varlığın bir tecessümü addederek, yani bunların her ikisini de aynı tanrısal şahsiyet sayarak, kendilerince monoteizmi kurtarmış oluyorlardı[571]. Artık iki veya üç tanrıdan bahsedilemezdi. "Baba" ile "Oğul" aynı şahsiyet ise ortada sadece bir Tanrı mevcuttu.

Dinamik Monarşiyanist akım mensupları da "teslis" hipotezini din dışı bir yaklaşım olarak görmüşler, fakat kendi inanç ilkeleri açısından Modalist Monarşiyanizm'den ayrılarak İsa'nın kristolojik değerini açıkça düşürmüşlerdi. Şöyle ki, Modalist Monarşiyanizm'e göre teslisin üç öğesi aynı tanrısal varlığın, yani şahsiyetin tezahürleydi. Dinamik Monarşiyanizm için ise bunlardan yalnızca "Baba" tabir edilen Tanrı "yüce", "eşsiz" ve "yaratıcı" "BİR" idi[572]. İsa'nın veya Kutsal Ruh'un "tanrısallık" olgusuna hiçbir yönden iştirakleri yoktu. Kutsal Ruh müstakil bir şahsiyet değildi, İsa ise herkes gibi bir beşerdi.

Sonuç olarak, ister Modalist ister Dinamik koluna mensup olsunlar, Monarşiyanistler için Tanrı, şahsiyet veya herhangi başka bir açıdan iki veya üç değil, ancak ve sadece "BİR" idi. Madem Tanrı "BİR" idiyse, o halde teslisin tanrılaş-

---

[570] Modalist ve Dinamik Monarşiyanist akımlar hakkında bk. V.-M. Kärkkäinen, *Christology: A Global Introduction*, (2. Basım), Grand Rapids: Baker Academic, 2016, ss. 48-50; T. Streeter, *The Church and Western Culture: An Introduction to Church History*, Booktango, 2012, ss. 71-72; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 4. Basım, London 1968, s. 115; T. G. Weinandy, *Jesus the Christ*, Huntington: Indiana, 2003, ss. 58-59; Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, ss. 42-43; R. Sharrock, *The Triunity of God*, Morrisville, 2012, s. 40; L. Guy, *Introducing Early Christianity: A Topical Survey of It's Life, Beliefs & Practices*, Inter Varsity Press: Illinois, 2004, s. 263; M. J. Erickson, *Introducing Christian Doctrine*, ed. Arnold Hustad, 2. Basım, Grand Rapids: Baker Academic, 2001, s. 111.

[571] K.R. Hagenbach, *Compendium of the History of Doctrines*, C. 1, İngilizce trc. C. V. Buch, Edinburgh 1850, ss. 262-263.

[572] Hagenbach, *Compendium of the History of Doctrines*, s. 265.

tırdığı İsa gerçekte ya "BİR" olan Tanrı'nın farklı formu, tezahürü, isimlendirilmesiydi (Modalist Monarşiyanizm) ya da aslında tanrı olmayıp Mutlak Tanrı'dan ayrı, düşük ve beşerî bir şahsiyetin temsilcisiydi (Dinamik Monarşiyanizm)[573].

iii. "Dinamik Monarşiyanist" Akımın Temsilcileri

4'üncü yüzyıldan itibaren ana akım hüviyeti kazanmaya başlayan bugünkü kilisenin erken dönemlerden itibaren "teslis" muhalifi veya kilise öğretileriyle bir şekilde uyumsuz içerik taşıyan belgelere karşı sistemli bir imha politikası izlediğini biliyoruz. Buna ilişkin çarpıcı örneklerden birisi, Arius'a ait belgelerin imparator Constantinus tarafından yaktırılmasıdır. Roma yönetiminin Hıristiyanlığa yönelik bazı kovuşturmaları sırasında da kilise yetkilileri "kutsal metinler" adı altında devlet yetkililerine "sapkın" gördükleri Hıristiyanların metinlerini vermişlerdir[574]. Dolayısıyla, resmî kilise tarafından ana akımın dışında bırakılan yüzlerce ilahiyat görüşünü, ancak ve sadece kilisenin resmî düşüncelerine bağlı düşmanlarının eserlerindeki tek taraflı bakıştan hareketle anlamak zorundayız. Maalesef Dinamik Monarşiyanist akımın inanç ilkeleri açısından da durum böyledir.

Byzantionlu Theodotos (ö. 200 sonrası)

Hakkında çok az şey bildiğimiz bir deri tüccarı, Byzantionlu Theodotos, kilise yazarlarına göre bizim "Dinamik Monarşiyanizm" diye isimlendirdiğimiz teolojik akımın kurucusudur[575]. Bu akımın mevcudiyetine dair ilk bilgiler 2'inci yüzyıl sonlarından ve Roma İmparatorluğu'na adını veren o zamanki başkentinden geliyor. 3'üncü yüzyılın önde gelen Hıristiyan ilahiyatçısı Hippolytus (ö. 235), kendi penceresinden "sapkın" saydığı veya sandığı Hıristiyanlık akımlarını anlattığı eserinde, Theodotos (ö. 200 sonrası) adında bir deri tüccarından da garip bir "sapkınlık" ortaya attığı gerekçesiyle bahsetmişti. Şöyle ki:

Theodotos aslında Tanrı'nın yaratıcı gücüne yaptığı mutlak vurguyla ana akım kilisenin "Ortodoksluk" çizgisinde yer alıyordu. Ne var ki, Theodotos'un

---

573 R. Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines*, İngilizce trc. C. E. Hay, Lutheran Publication: Philadelphia 1905, s. 163.

574 Turhan Kaçar, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIV, S. 2, 2003, s. 189.

575 Peter Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, İngilizce trc. M. Steinhauser, ed. M. D. Johnson, Fortress Press: Minneapolis 2003, ss. 304 vd.

Mesih konusunda Cerinthus[576] ve Ebion'a[577] benzer düşünceleri vardı. Zira Theodotos da tıpkı onlar gibi İsa'yı beşer olarak görüyordu. İsa'nın bakireden mucizevî doğumuna ilişkin rivayetleri onaylamış ve bunun Tanrı iradesi olduğuna inanmıştı. Ancak "Mesihlik" unvanının İsa'ya yüksek erdemli bir dindar olması sayesinde ve vaftiz edilmesiyle birlikte bahşedildiğini söylemişti; yoksa İsa da diğer herkes gibi yaşamış bir beşerdi. Gökten güvercin şeklinde gelip İsa'ya hulul eden Mesihlik, O'ndaki gücün veya mucize gösterme yeteneğinin kaynağıydı. Hippolytus'a göre, Theodotos bu ve benzeri düşünceleriyle İsa'nın "tanrılığı" yönündeki kanaati reddeden bir Hıristiyanlık öğretisinin kurucusu olmuştu[578]

Diğer bir kilise tarihçisi olan Epiphanius da Theodotos'un kristolojik fikirlerini -Ebionitler gibi- "sapkın" bazı Hıristiyanlık yorumlarıyla paralel görmüştü. Epiphanius'a göre, Theodotos aslında iyi eğitimli bir Hıristiyan olarak temayüz etmişti; hatta bu sayede İsa'ya dair "tuhaf" fikirlerini açıklamaktan çekinmemiş ve İsa'yı "tanrı" sayan pek çok dindaşının aksine O'nu bir insan addettiği için dönemin kovuşturmalarından kurtulmuştu. Sonrasında ise Roma'ya gelerek kendi ismiyle anılacak bir okul kurmuştu (*Pan.* 54. 1. 1-5). Theodotos, bu okulda insanın ilahlaştırılmasına karşı olduğunu söylemişti. Kimden bahsettiğini soranlara ise "Mesih" cevabını veriyordu (*Pan.* 54. 1. 6-7). Ayrıca teolojik düşüncelerini bizzat yazılı kutsal metinlerden hareketle kanıtlamak amacındaydı ve Yeni ve Eski Ahit kitaplarını bu bağlamda kullanmıştı (*Pan.* 54. 1. 8-9). Nitekim Epiphanius, Theodotos'un, Yuhanna İncili 8: 40'da geçen ifadeleri[579], Matta İncili'nin bazı kayıtlarını, Tevrat metnini ve Luka İncili'nin Melek-Meryem görüş-

---

[576] "Mesihlik" sıfatının İsa'ya vaftizle beraber geldiğini, görevi sırasında O'na yol gösterdiğini ve çarmıha gerildiği sırada O'ndan ayrıldığını öne süren ve Yahudi karakteriyle önplâna çıkan erken yüzyılların Hıristiyan bir ilahiyatçısıdır. 2'inci yüzyılın Hıristiyan yazarı Irenaeus, *Adversus Haereses* isimli eserinin birinci ve üçüncü kitaplarında onun isminden ve öğretilerinden bahsetmektedir. Örneğin bk. 1. 16.

[577] Bir önceki başlık altında kendilerinden özet halinde bahsettiğimiz Ebionitler isimli Yahudi karakterli inanç topluluğuna ait teolojik fikirlerin yaratıcısı ve bu grubun kurucusu olduğu zannedilen hayalî bir figürdür. İlk defa olarak Tertullianus (*De Carne Christi*, 18) tarafından bahsi yapılmıştır ve erken kilise yazarları onun Cerinthus'un öğrenci olduğunu öne sürmüşlerdir. Bununla beraber, tarihte Ebion isminde birisinin yaşamadığını ve Ebionitler denilen inanç hareketinin de böyle birisi tarafından kurulmadığını biliyoruz.

[578] Hippolytus, *Refutation*, 7. 23; Kärkkäinen, *Christology*, s. 48; R. E. Heine, *Classical Christian Doctrine: Introducing the Essentials of the Ancient Faith*, Grand Rapids: Baker Academic, Michigan, 2013, s. 54; Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines*, s. 163.

[579] "(İsa:) Ama şu anda beni -Tanrı'dan işittiği gerçeği size bildiren insanı- öldürmek için fırsat kolluyorsunuz".

mesine ilişkin anlatımını İsa'nın beşer vasıflı olduğuna dair kanıtlar olarak aldığını belirtmektedir[580].

Bazı kayıtlardan hareketle, Dinamik Monarşiyanist akımın Theodotos'un şahsiyetinde kendisini havari geleneğiyle özdeşleştirdiğini öğreniyoruz. Bu kanıya iki bağlamdan yola çıkarak varabiliriz. Birincisi, Theodotos'a göre İsa'nın havarileri O'nu hiçbir zaman "tanrı" olarak görmemişlerdi. Aksine, havarileri için öğretmenleri İsa yalnızca bir insandı. Bu durumda Theodotos en basit tabiriyle havarilerin inanç geleneğini sürdürdüğü düşüncesindeydi. İkincisi, Theodotos'a göre İsa'nın "hakiki" İncili başhavarisi Petros'tan itibaren Roma'nın on üçüncü piskoposu Victor'a kadar bozulmadan gelmiş, Victor'un halefi Zephyrinus (ö. 217) döneminde ise tahrif edilmeye başlanmıştı[581]. Hâlbuki Theodotos, İncil'in bozulmadan önceki "orijinal" mesajlarını savunduğu kanaatini taşıyordu[582]

Theodotos'a ait teolojik düşüncelerin Roma şehrinde Papa Zephyrinus döneminde (199-217) diğer bir Theodotos ile Asklepiodotos tarafından takip edildiğini biliyoruz[583]. Bunlar o zamanlar Roma'da azımsanmayacak bir güce sahip olmalıdırlar. Çünkü papaya muhalif olarak Natalius isminde birisini kendileri için piskopos ilan edebildikleri anlaşılıyor[584]. Genel itibariyle bunların görüşleri de insan İsa'nın bakire Meryem'den doğduğu, vaftiz sonrasında Kutsal Ruh ile desteklendiği ve havarilerden yadigâr eski öğretilerin bu esaslara dayandığı yönündeydi[585]. Ancak bazı açılardan Theodotos'tan farklılaştıkları da anlaşılmaktadır.

Theodotos'un "monoteist" anlayışı ile kristolojik yaklaşımı bir sonraki aşamada daha meşhur bazı ilahiyatçılar tarafından ve Roma ülkesinin başka bölgelerinde de savunulmuştur. En azından kilise tarihçisi Eusebios'un (ö. 339) böyle düşündüğünü söyleyebiliriz, çünkü Eusebios, Samosatalı Paulos ve Artemon

---

580 *Panarion*, 54. 2. 3; 54. 3. 1-5; 54. 4. 1; 54. 5. 1; 54. 5. 9.

581 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 5: 28. 9

582 Heine, *Classical Christian Doctrine*, s. 54; Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines*, ss. 163-164

583 Eusebius, *Hist. Eccl*, 5. 28. 7; Krş. P. Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries: From Paul to Valentinus*, İngilizce trc. Michael Steinhauser, ed. Marshall D. Johnson, Fortress Press: Minneapolis, 2003, s. 344; Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines*, ss. 163-164; T. Kaçar, Ebioniteler'den Arius'a", s. 195; W. Walker- R. A. Norris-D.W. Lotz-R. T. Handy, *A History of the Christian Church*, 4. Basım, New York 1985, s. 85.

584 Eusebios, *Hist. Eccl.*, 5. 28. 9.

585 Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines*, s. 164.

adındaki Hıristiyan ilahiyatçıların teolojik tasavvurlarıyla Theodotos arasında organik bir ilişki bulunduğunu düşünmüştü[586]. Eusebios'a göre, sözü geçen Artemon 3'üncü yüzyılın birinci yarısında Roma'da İsa'nın "tanrılığı" hipotezini inkâr eden ve bu görüşünü İsa'nın havarileri ve İncil rivayetleriyle uyumlu gören bir öğretiyi savunmuş, Samosatalı Paulos ise aynı yüzyılın ikinci yarısında Antiokheia'da (Antakya) Artemon'un bu yaklaşımını diriltme teşebbüsü göstermişti[587]. "Teslisçi" cephenin bunlara karşı reaksiyonları da sert olmuştur. Nitekim Artemon'a karşı derlenmiş önemli bir reddiye çalışmasının elden ele dolaştığını öğreniyoruz[588]. Samosatalı Paulos ise konumundan dolayı çok daha şiddetli tartışmalara yol açmıştır.

Samosatalı Paulos (ö. 275)

Doğu Hıristiyanlığı'nın meşhur simalarından Samosatalı Paulos (ö. 275), selefinin Sasaniler tarafından esir edilmesi sonrasında Antiokheia piskoposluğu görevini (260-268) üstlenmişti[589]. Bu kritik görev, Samosatalı Paulos'a ait kristolojik görüşlerin Dinamik Monarşiyanist akımın önceki temsilcilerine oranla niçin daha fazla ses getirdiği sorusunu açıklamaktadır. Aynı bağlamda, Paulos'un kilise tarihçilerinin eserlerinde kötü şöhretiyle yer ettiğini görmek de bizim için şaşırtıcı değildir. Kilise tarihçileri, Samosatalı Paulos'un teolojik fikirlerini Theodotos ve Artemon'la bağlantılı görmüşler ve bu ilahiyat çizgisini "Ortodoks" daireden sapma olarak yorumlamışlardı[590]. Nitekim kariyerinin sonunda Paulos'un bir dizi konsil neticesinde aforoz edilip görevinden uzaklaştırıldığını öğreniyoruz. Bu hadisede Dinamik Monarşiyanist akıma has inanç ilkelerinden kaynaklanan dinî gerekçelerin esas teşkil ettiği yadsınamaz[591]. Ancak kaynaklarda, Paulos'un Antiokheia'yı o zamanlar elinde bulunduran Palmyra Kraliçesi Zenobia'nın *procurator ducenarius*u olarak seküler bürokraside de önemli bir mevki işgal ettiği haberleri de geçmektedir. Romalıların o zamanlar Palmyra Krallığı ile gergin ilişkiler içinde bulunduklarını biliyoruz. Nitekim bu olgu, ala-

---

[586] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 5: 28. 6, 9; F. J. F- Jackson, *A History of the Christian Church From the Earliest Times to A.D. 461*, Cosimo: New York 2005, ss. 169-170.

[587] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 5: 28. 1-4

[588] Eusebius, Hist. Eccl., 5: 28. 1

[589] Glenville Downey, *A History of Antioch in Syria: From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, s. 263.

[590] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 7. 28. 1; 7. 29-30; Socrates, *Hist. Eccl.*, 2. 19

[591] U. M. Lang, *John Philoponus and the Controversies Over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter*, Leuven Peeters 2001, ss. 106-117.

nın uzmanlarını Paulos'un uzaklaştırılmasının arkasındaki muhtemel politik bağlamı da araştırmaya itmektedir[592].

Doğrusu, Paulos'un teolojisi hakkında çok az bilgi sahibiyiz. Kaynakların yetersizliği ve tek taraflı bakışları gibi sebeplerle onun ilahiyat düşüncelerini tüm yönleriyle ortaya koymak oldukça güç bir teşebbüs gibi duruyor. Gerçi meşhur İngiliz tarihçi Gibbon'dan (ö. 1794) beri modern literatürde bu konuda söylenen pek çok şey bulabiliriz[593]. Ancak bütün söylenenler bir şekilde Paulos'un düşmanlarından gelen bulanık ve düşmanca kayıtlara dayanmaktadır ki, zaten başka çare veya alternatif bir yol da bulunmamaktadır.

En temel müşterekte, Paulos'un *logos* doktrini çerçevesinde konuştuğunu ve "teslis" hipoteziyle uyuşmayan bir takım fikirler taşıdığını söylemek mümkündür. Eusebios'un kayıtlarına bakarak Paulos'un teolojik öğretisinin çerçevesini, Mesih'in kristolojik değerini dönemin bazı Hıristiyan çevrelerini tatmin edecek oranda vurgulamayan bir doktrin olarak çizebiliriz. Samosatalı Paulos, kilisedeki yaygın görüşle öncelikle şu sebepten ters düşmüştü: İsa'nın "tanrı" değil "beşer" diye tanımlanmasına taraftardı[594].

Bu noktadan hareket edersek, Paulos'un "tevhit" ilkesine özel bir yer tanıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Paulos, Dinamik Monarşiyanist akımın önceki temsilcileri gibi, "Tanrı'nın mutlak birliği" prensibini "Baba" ile "Oğul" arasındaki ayrılığı vurgulayarak dile getirmişti. Paulos'a göre, İsa diğer herkes gibi bir insandı. İlahî Kelâm (*logos*) O'na nüfuz etmişti. Bu yüzden İsa mucizevî şekilde bakireden doğmuştu. Ancak *logos* İsa'da ayrı bir şahsiyet olarak değil, bir tür "erdem", "hikmet" veya "güç" şeklinde var olmuştu. Dolayısıyla Tanrı'nın İsa'da tecessüm ettiği itikadı da doğru değildi. Tam tersine, beşerî bir varlık olan İsa, taşıdığı "İlahî Kelam" sayesinde "tanrısallık" kazanmıştı. Tıpkı *logos* gibi Kutsal Ruh da başlı başına ayrı bir şahsiyet değildi. Gerçekte bu kavramların her ikisi de Tanrısal hikmetler ve güçlerdi. İsa *logos* sayesinde günah bakımından diğer insanlardan ayrılmıştı; günah işlemekten müstesna kılınmıştı. O, bu sayede "insanlığın kurtarıcısı" olmuştu[595].

---

592 Downey, *A History of Antioch*, ss. 312-315.

593 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, C. 1, Londra 1776, s. 561.

594 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 2. 27. 2

595 Epiphanius, *Panarion*, 45. 3. 5; 45. 7. 3; M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 65; Mehmet Çelik, "Hıristiyanlıkta Tevhid-Teslis Mücadelesinde Bir Portre: Antakya Patriği Samsatlı Pavlos", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Ankara 2002, s. 231; T. Kaçar, "Ebionit-

Samosatalı Paulos'un "teslisçi" Hıristiyanlık hipotezinde "tanrısallık" kavramının iki öğesi addedilen *logos* (İsa/İlahî Kelam) ile Kutsal Ruh'u Tanrı'ya ortak veya eşit görmediği açıkça anlaşılıyor. Gerçi Paulos'un Tanrı ile İsa'nın ilişkisini tanımlarken bizzat aforoz edilmesine yol açan, fakat bir sonraki yüzyılda da "Ortodoks" kabul edilecek olan ὁμοούσιος/*homoousios* (aynı öz) tabirini kullandığı söylenmektedir. Fakat Paulos'un bu tabiri 4'üncü yüzyılın "teslisçi" Hıristiyanları ile aynı mânâda kullanmadığı da bilhassa vurgulanmıştır[596]. Paulos, Baba ile Oğul'un ontolojik birliği düşüncesini reddetmişti. Ona göre İsa tarihsel bir figürdü, yani bir insandan fazlası değildi, yaratılışla birlikte mevcudiyeti fikri yanlış bir iddiaydı[597]. *Logos* basitçe Tanrı buyruğu veya hükmüydü, Kutsal Ruh ise Tanrı'ya ait bir sıfattı. *Logos*, Tanrı tarafından yaratılan dinamik bir güçtü ve insan olan İsa'ya hulul ederek O'nun yaşamında var olmuştu[598]. Nitekim enkarnasyon bir nevi tanrısal *logos*'un insanda bulunması haliydi[599]. İsa bu yüzden "Oğul" olarak kabul edilmişti, iyi işler yapması için Kutsal Ruh tarafından desteklenmiş ve güçlendirilmişti[600].

Samosatalı Paulos'un yönettiği kilise muhitindeki bazı uygulamalarıyla söz konusu bu teorik düşüncelerini desteklediğini görüyoruz. Örneğin, kendi yetki alanında İsa'ya "tanrı" olarak tapılmasını yasaklamıştı. Çünkü kilise tarihçilerine göre İsa'ya hitaben ilahî okunmasına bile müsaade etmiyordu[601]. Çok sayıda taraftarı vardı ki, bunu da onun taraftarlarına atfen kaynaklarda geçen "Samosatalılar" ifadesinden anlıyoruz.

Bu görüşleri ve uygulamaları yüzünden Paulos'a karşı kısa sürede karşıt bir ruhban cephesi oluşmuştur. Düşmanları, onun hakkında üç koldan yürütülen olumsuz bir propaganda faaliyetine girişmişlerdi. Birincisi; Paulos'un Antiokheia'yı o zamanlar elinde bulunduran Palmyralı Zenobia'nın *procurator ducenarius*u olarak görev yaptığı iddiasıydı[602]. Bu iddia ortaya atılırken Paulos düşmanları tarafından iki türlü amaç güdülmüştü: İlki, Paulos'u dünyevî bir şahsi-

---

ler'den Arius'a", s. 198; Weinandy, *Jesus the Christ*, 59; H. P. Chapman, "Paul of Samosata", *Catholic Encyclopedia*, C. 11, New York 1913.

596 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 194

597 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 71.

598 Kärkkäinen, *Christology*, s. 48; Erickson, *Introducing Christian Doctrine*, s. 303

599 Walker vd., *A History of the Christian Church*, s. 119.

600 V.I. Ezigbo, *Introducing Christian Theologies*, C. 1, Eugene: Oregon 2013, s. 116.

601 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 7. 30. 10; Heine, *Classical Christian Doctrine*, s. 55.

602 F. Millar, "Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria", *The Journal of Roman Studies*, 61, 1971, ss. 1-17.

yet gibi göstererek ilahiyat fikirlerini gözden düşürmek, diğeri ise Roma'ya karşı isyancı rolü biçilen Zenobia üzerinden dönemin Roma hükümdarı Aurelianus nezdinde Paulos'u isyancı durumuna sokmaktı. Karşıt cephenin ikinci propagandası Paulos'u ahlakî açıdan karalamak amacına matuf idi. Bu kapsamda, onun mevkiini kullanarak büyük servet edindiğinden hanımlarla gizli ilişkiler kurmasına kadar, pek çok dedikodu ortaya atılmıştır. Üçüncüsü ise Paulos'un "Ortodoks" doktrin ile uyuşmayan "sapkın" fikirler taşıdığı ve "zararlı" düşüncelerini saklamak maksadıyla türlü hilelere başvurduğuna dair iddialardı[603]. Bu iddiaları, Paulos'un aforoz edilmesi amacıyla toplanan konsillerin sonrasında kaleme alınan bir mektupta görüyoruz. Ancak düşmanca bir tavırla yazılan bu mektubun Paulos'a ilişkin söylemleri elbette çok şüphelidir. Samosatalı Paulos, 260'lı yılların sonunda toplanan bir dizi konsilin neticesinde aforoz edilmiştir. Buna karşın, Zenobia faktörü yüzünden 270'lerin ilk yıllarına kadar görevinde bulunmayı sürdüğü düşünülmektedir[604].

Sirmiumlu Photeinos (ö. 376)

4'üncü yüzyıldan ve Sirmium (Yun. Syrmion/Sırbistan'da Mitroviça) ile Colonia Agrippinensium'dan (Almanya'da Köln) Hıristiyan kaynaklarına yansıyan bazı haberler, Samosatalı Paulos'a ait veya yakın bazı teolojik düşüncelerin bu muhitlerde de neşvünema bulduğunu bildirmektedir[605]. Bu düşünceler aynı kaynaklar tarafından Sirmium piskoposu Photeinos ve Colonia Agrippinensium piskoposu Euphrates ile ilişkilendirilmiştir. Anlaşılan o ki, bunların her ikisi de Mesih'in "tanrılığı" hipotezini reddeden ve bu yüzden de düşmanlarına göre Kutsal Ruh'a karşı inkârcı tutum takınan ruhbanlardı.

Euphrates'ten çok daha meşhur olan Sirmiumlu Photeinos, dönemin diğer bir tanınmış ruhbanı Ankyralı Marcellus'un öğrencisiydi. Kilise tarihçisi Sokrates, İsa'nın "tanrısal" bir varlık olduğu düşüncesini benimsemediği gerekçesiyle Photeinos'u eleştirmektedir (2. 18). Bir diğeri, Sozomenos, Photeinos'un Tanrı'ya iman ettiğini ve mevcut her şeyin O'nun bir tek sözüyle yaratıldığı inancını taşıdığını belirtmiştir. Ancak Photeinos, İsa hakkında genel kanaat ile örtüşmeyen düşüncelere sahipti. Örneğin, İsa ona göre başlangıçtan beri mevcut değildi; çünkü varlığı ancak Meryem'den dünyaya gelmesiyle birlikte başlamıştı. Diğer bir ifadeyle, Photeinos'a göre Meryem bir beşer doğurmuştu (4. 6). Zira Photei-

---

603 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 7. 30. 7-10.

604 Eusebius, *Hist. Eccl.*, 7. 27. 2; 7. 28. 2; 7. 29. 1.

605 Socrates, *Hist. Eccl.*, 7. 32.

nos, Tanrı'nın bir rahme girdiği iddiasını hiç de makul bulmamıştı. Hatta Roma'nın son putperest hükümdarı Iulianus (361-363) bile onun bu yaklaşımı çok mantıklı bularak Photeinos'u kutlamıştı[606].

Batı Hıristiyanlığı tarihinin önde gelen isimlerinden Pictavium (Poitiers/Puvatya) piskoposu Hilarius da (ö. 368) Photeinos'u eleştirmektedir[607]. Hilarius, Photeinos'un özellikle Meryem'den doğumu öncesinde İsa'nın "yok" sayılması gerektiği yönündeki görüşünü garipsemişti. Yahudi Kitab-ı Mukaddesi'nin bazı kısımlarını "teslisçi" düşünceden daha monoteist bir anlayışla Tanrı'nın birliğine yoran ve buradaki kimi ifadeleri İsa'nın "tanrısallık" olgusunda ortaklığı bulunmadığı mealinde anlayan Photeinos, Hilarius'a göre aforozu hak eden bir "sapkındı"[608].

Gerçekten, Photeinos'a göre "Oğul" Beytüllahim'de vücut bulana değin mevcut değildi. İsa başlangıcını bakire Meryem'in rahminden almıştı ve bu yüzden O'nun evrenin başlangıcından itibaren "tanrı" sayılması mantıksızdı. Photeinos, "Mesihlik" olgusunu Tanrı'nın gücü ve hikmeti olarak görmüştü. Bu yüzden, İsa hakkında O'nun tabiatından kaynaklanan bir erdem veya irfandan söz etmek yerine, bakire Meryem'den doğumu sonrasında O'nda etkin olan ilahî hikmetten bahsetmek daha doğru olurdu. Varius Victorinus'un bir reddiyesine göre, Photeinos *logos* ile Mesihlik kavramlarını Oğul ile özdeşleştirdiği için Oğul'da "tanrısal" bir yön bulunduğunu inkâr etmiyordu; ancak ona göre İsa bu ilahî gücü ortaya çıkaran insan vasıtasıydı ve O'nun "İlahî Oğul" sayılması da doğru değildi. Calaritanuslu (Cagliari) Lucifer ise Arius yanlılarıyla beraber Photeinos taraftarlarını da İsa'yı yaratılmış bir varlık saydıkları gerekçesiyle ve O'nun bir zamanlar yok olduğuna ve hiçlikten yaratıldığına ilişkin inançları yüzünden eleştirmiştir[609].

Euphrates'i ise daha ziyade aforoz edildiği bazı konsiller vesilesiyle tanıyoruz. Euphrates, kilise otoriteleri tarafından Mesih'in "tanrılığı" teorisini reddederek Kutsal Ruh'a karşı "küfre" sapmakla suçlanmıştı[610]. Örneğin 346'da Colonia Agrippinensium'da toplanan küçük bir konsilde Euphrates hakkında; Me-

---

606 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 237.

607 *De Synodis*, 50.

608 *De Synodis*, 49. 13-15; Ambrosius da (*De Paradiso*, 12. 58) aynı görüştedir.

609 D. H. Williams, "Monarchianism and Phonitus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century", *The Harvard Theological Review*, 99. 2, 2006, 187-196.

610 D. H. Williams, "Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' Commentarium in Matthaeum", *Journal of Early Christian Studies*, 9. 2, 2001, s. 197.

sih'i "tanrı" olarak görmemesi, Kutsal Ruh'a karşı küfre kalkışması, Mesih'in başlangıçtan beri mevcut olduğu düşüncesini reddetmesi ve Mesih'i sadece bir beşer addetmesi gibi yönlerden suçlamalar getirilmişti[611].

Photeinos ile Euphrates'in bir dizi konsil ile kınandıklarını ve nihayet aforoz edilerek görevlerinden uzaklaştırıldıklarını biliyoruz. Photeinos 345 (Mediolanum/Milano) ve 347'de (Roma) toplanan bazı konsillerde teolojik açıdan mahkûm edilmiş ve nihayet 351 (Sirmium) Konsili'nde aforoza uğrayarak ruhbanlık görevini bırakmak zorunda kalmıştı[612]. Euphrates de 346 Colonia Agrippinensium Konsili'nden itibaren Photeinos'la paralel düşünceler taşıdığı için aynı kaderi paylaşmıştı[613]. Rivayete göre, azledilmesinden bir süre sonra Photeinos'a kristolojik görüşlerini değiştirmesi karşılığında piskoposluk görevine geri dönebileceği vaat edilmiş, bunu reddeden Photeinos Latince ve Yunanca dillerinde kendi teolojik düşüncelerini açıklayan çalışmalar kaleme almıştı[614]. Ancak bu çalışmalar maalesef bugün elimizde değildir.

(3). Arius Kristolojisinde "Monoteizm"

Photeinos ve Euphrates örneklerinden anlaşıldığı gibi, Tanrı'yı insan seviyesine indirmeye veya insanı Tanrı mertebesine çıkarmaya yönelik hipotezlerin "tanrısallık" kavramının ulûhiyetine halel getirebileceği yönündeki kaygılar Hıristiyanlığın 4'üncü yüzyılındaki entelektüel tartışmalarda da karşımıza çıkıyor. Ancak bu yüzyılda "gentiles" karakterli bazı "monoteist" yaklaşımların genel itibariyle İsa'yı sadece beşer gibi görmekten çok O'nun kendisinde ikamet eden ve Tanrı'dan gelen ilahi bir takım nitelikler sebebiyle insandan biraz daha üstün, fakat Mutlak Tanrı'dan daha aşağıda bir seviyede, yani belki limitli veya ikincil derecede bir "ilah" veya kısmen "üstün bir insan" vasfı taşıdığı düşüncesini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Doğrusu, Hıristiyanlığın 4'üncü yüzyıldaki koşullarını göz önünde bulundurursak, Dinamik Monarşiyanist akımın bu zamanda muhtelif şekillerde evrim geçirmiş olmasını da doğal karşılamak gerekir. Zira aşağıda göreceğimiz gibi, Hıristiyanlığın devlet destekli ve evrensel ilk kilise meclisi olan Nikaia (İznik) Konsili'nde (325), İsa'nın Tanrı ile aynı cevheri ta-

---

611 Williams, "Monarchianism and Photinus of Sirmium", ss. 197-198.

612 H. Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Gelilee to Gregory the Great*, Clarendon: Oxford, 2004, s. 263; Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 109; Williams, "Monarchianism and Photinus of Sirmium", s. 201.

613 Williams, "Defining Orthodoxy", ss. 164-165.

614 Sozomenos, *Hist. Eccl.*, 4. 6; Jerome, *De Vir.*, LXXVII.

şıyan (ὁμοούσιος/*homoousios*), yaratılmayıp Baba (Tanrı) tarafından evlat edinilen (μονογενὴς/*monogenes*, biricik oğul) ve dolayısıyla başlangıçtan itibaren var olan bir "tanrısal varlık" olduğu hipotezi yegâne "ortodoks" anlayış kabul edilmişti. Dahası, çeşitli kristolojik ekollerin birbirleriyle süregiden mücadeleleri muhtelif fırkaları öylesine keskinleştirmiş ve bağnaz anlayışlara bürümüştü ki, artık İsa'yı beşer şeklinde tanımlamak şöyle dursun, böyle bir şeyi tahayyül etmek bile kilise otoriteleri için affedilmez bir suç olmuştu. Bu bağlamda, Nikaia Konsili'nin hemen öncesinde veya sonrasındaki süreçte, yani 4'üncü yüzyıl boyunca, Dinamik Monarşiyanist akım kapsamına dâhil edebileceğimiz veya bu akıma yakın görüşler taşıdıklarını öne sürebileceğimiz bazı Hıristiyan ilahiyatçılar, artık İsa'nın sadece bir beşer olduğu düşüncesinden ziyade Hıristiyanların büyük çoğunluğu tarafından ilahî bir *hypostasis* sayılan İsa'nın "insanüstülüğü" vasfının "Baba" tabir edilen birinci tanrısal *hypostasis*e kıyasla limiti meselesini gündeme getirmeye çalışmışlardır. Nitekim yukarıda incelediğimiz gibi, 2'inci yüzyıl sonlarında yaşayan Byzantionlu Theodotos'tan 4'üncü yüzyılın ikinci yarısındaki Sirmiumlu Photeinos'a kadar, Dinamik Monarşiyanist akımın "monoteist" anlayışında da küçük bazı değişiklikler olmuştu. Theodotos tarafından sadece ve tam bir "insan" addedilen İsa Mesih, Samosatalı Paulos teolojisinde kristolojik açıdan yine insan sayılmasına karşın küçük bir basamak daha değer kazanmış, nihayet Photeinos tarafından başlangıçtan beri mevcut olmayan, yani Tanrı'ya kıyasla ikinci derece bir "tanrısallık" hüviyeti veya "insanüstü" mahiyet taşıyan bir varlığa evrilmişti. Bununla beraber, söz konusu bu tartışmaların daha ziyade *gentiles* karakterli Hıristiyan cemaatlere ilişkin olduğunu ve *logos* doktrini bağlamında sürdüğünü hatırlatmak isterim. Zira İsa'nın Yahudi karakterli cemaatlerini (Nasranîler, Ebionitler...) genel itibariyle başka bağlamlarda değerlendirmek zorundayız.

Şüphesiz, *gentiles* karakterli *logos* doktrini tartışmalarında 4'üncü yüzyılla birlikte karşımıza çıkan en çarpıcı örnek, aynı yüzyılın ikinci çeyreğinde "ortodoks" veya "resmi" hüviyete bürünen kilise tarafından Hıristiyanlık tarihinin başlıca "sapkınlığı" olarak damgalanan "Ariusçuluk" isimli ilahiyat teorisidir. Bu akımın kurucusu sayılan Libyalı rahip Arius'un Mutlak Tanrı ile İsa arasındaki ayrılıkları kesin şekilde vurgulama mücadelesi vermesi ve bilhassa İsa'nın kristolojik değerini açıkça düşürerek O'nu Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık şeklinde nitelemesi, muhtemelen Ariusçu ilahiyat görüşünün Dinamik Monarşiyanizm'e yakınlığının en önemli göstergeleridir. Nitekim Ariusçular, Nikaia Konsili'nde "ortodoks" doktrin ilan edilen *homoousios* tabirinden de hassasi-

yetle kaçınmışlardı ki, sonradan "Nikaia formülü" çizgisine bir adım daha fazla yakınlaşan yarı Ariusçu gruplar bile en fazla ὁμοιούσιος/*homoiousios* ("benzer cevher") tabirini tercih etmişlerdir. Ancak diğer bir taraftan, Arius'un İsa'nın yaratılan ilk varlık olduğu veya dünyanın İsa vasıtasıyla yaratıldığı türünden Mesih'i açıkça insanüstü mertebeye çıkaran bir takım fikirler taşıdığını da tahmin ediyoruz. İşte bu noktadan bakıldığında ise Ariusçu görüşleri Dinamik Monarşiyanist akımdan ayrı bir yere koymak gerektiği anlaşılıyor. Çünkü Dinamik Monarşiyanistler İsa'nın varlığını Meryem'den doğumuyla birlikte başlatmışlardı. Dolayısıyla, Arius ve hatta bir sonraki bölümde ismini sıkça zikredeceğimiz Mopsouestialı Theodoros gibi Hıristiyan ilahiyatçılara ait teolojik düşüncelerin özellikle "monoteizm" bağlamındaki köklerini bir şekilde Yahudi karakterli Ebionitler ve *gentiles* karakterli Dinamik Monarşiyanistlerle bağlantılı görmek gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak bu düşüncelerin, geçen süreçle ve değişen teolojik ortamlarla birlikte bir veya birkaç derece evrilmiş oldukları da görülmektedir. Şu ana kadar sözü geçen bütün bu katı "monoteist" teolojik akımların mukayesesini bir tablo halinde aşağıda yapmaya çalışacağım. Şimdi, bunun öncesinde, Ariusçuluğa dönelim ve Arius'un görüşlerini tahlil edelim.

Arius ve görüşleri Hıristiyanlık tarihi ve inancı açısından ihmâle gelmeyecek konular olduğu kadar, Hıristiyanlığın Roma siyasal sistemiyle bütünleşmesi bakımından da büyük önem taşımaktadır. Çünkü Roma yönetiminin "kilise birliği" ideali ilk kurban olarak Ariusçuluğu görmüş ve ilk anda bu görüşü mahkûm ederek işe başlamıştı. Bu yüzden, Arius ile ilahiyat görüşleri hakkında bildiklerimiz büyük oranda düşmanlarınca anlatıldığı kadardır. Resmi görüşlü kilise yazarlarının bazısı Arius'a atfedilen "Θαλεία" (*Thaleia*, "Ziyafet-Şölen") adlı eserden alıntılar yapmışlardır. Sözü geçen yazarlar, kimi zaman Arius ve taraftarlarının bazı mektuplarından iktibaslarda bulunmuşlardır. Biz de söze Arius'un başlıca düşmanından, yani Aleksandreialı Athanasios'tan başlayalım.

Aleksandreia Kilisesi'nin başpiskoposu Athanasios (ö. 373), Arius'un kişisel açıdan en büyük rakibi olan Aleksandros'un halefi, Ariusçuluk karşıtı cephenin 4'üncü yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren lideri ve Ariusçuluk tarihi hakkında önemli bilgiler veren bir kilise yazarıydı. Athanasios, hayatı boyunca Ariusçu ilahiyat teorisiyle mücadele etmiştir. Bu yüzden, yaşamının son bölümünde Nikaia Konsili yanlısı tutumunu değiştiren Constantinus ve Ariusçu ruhbanları destekleyen Constantius ve Valens gibi imparatorlarla anlaşmazlık içinde olmuştur. Athanasios'un ismi bu sebeple kilise tarihinde sürgünlerle beraber anılmaktadır. Athanasios'un Ariusçulara karşı verdiği ısrarlı mücadele ona sa-

dece Aleksandreia Kilisesi'nde değil, İmparator Theodosius sonrasında Ariusçuluk karşıtlığını temel bir anlayış haline getiren bütün Hıristiyanlık dünyasında büyük saygınlık getirmiştir[615].

Athanasios, Ariusçuluğa karşı kaleme aldığı söylevlerde Arius'un düşüncelerini elimize ulaşma olanağı bulamayan Arius yanlısı belgelerden hareketle çürütmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, Arius'a atfedilen *Thaleia* isimli eser önplana çıkmaktadır. Gerçi Athanasios, Arius'un *Thaleia*'sına, "sapkın" saydığı veya sandığı bazı fikirler barındırması sebebiyle çok sert suçlamalar getirmişti[616]. Ancak bu vesileyle Arius'un İsa teolojisine dair düşünceleri hiç değilse parçalar halinde bize kadar ulaşmıştır.

Bu bağlamda, Arius'a göre, "Oğul" (İsa) ezelî (başlangıçsız/öncesiz) bir varlık değildi. "Yüce" Tanrı tarafından ve hiçlikten yaratılmıştı. Bu yüzden, geçmişte "Oğul"un henüz yaratılmadığı, var edilmediği, yani "hiç" olduğu bir zaman dilimi vardı. Yaratılmış bir mahlûk olan "Oğul", "yaratılmış olma özelliğinden" dolayı gerçek anlamıyla "tanrı" olamazdı. Çünkü "Oğul", "Baba"yı (Tanrı) bilebilme veya görebilme gibi kudretleri haiz bulunmuyordu[617].

Arius'a göre, ezelî bir nitelik taşımayıp hiçlikten yaratılması, "Oğul"un başlangıca sahip olduğuna ilişkin açık bir kanıttı. Bu olgu ise "Oğul"u "Baba"dan ayıran önemli bir faktördü. Çünkü "İlahî Kelam" (*logos*) olan Mesih henüz yok iken "Baba" "BİR" olma özelliğini tek başına taşıyordu. Tanrı, bunun sonrasında diğer "BİR"i (İsa) yaratmış, O'nu "Söz", "Hikmet" (Akıl) ve "Oğul" diye adlandırmıştı. Anlaşılan o ki, Arius bu şekilde iki "bilgelik" tasavvur etmişti: Birincisi, "Ebedî" ve "Ezelî" olan "Baba" (Tanrı), ikincisi ise Tanrı'nın hikmetinden "yaratılmış" olan "Oğul" (Mesih İsa)[618].

Athanasios'un tanıttığı Arius'a göre, yaratılmış olan "İlahi Kelam" bizzat Tanrı değildi. İsa'nın "tanrı" tabir edildiği ve "tanrı" diye isimlendirilip anıldığı doğruydu. Ancak bu adlandırma, İsa'nın "mutlak" ve "gerçek" Tanrı sayılmasını mücbir kılmıyordu. "Oğul", bizzat "tanrı" olduğu için değil, Tanrı'nın inayetini tevarüs edip o inayete ortak olduğu için ve sadece ismen "tanrı" şeklinde adlandırılmıştı. Nitekim aslında "Oğul" da yaratılan tüm varlıklar gibi "mutlak" Tanrı'dan farklıydı. O da diğer yaratılmış varlıklara özgü bir yapıdaydı. "İlahi Kelam" (*logos*, Oğul, Mesih) kendisinde Tanrı'yı görme veya bilme yetisi taşımı-

---

615 Detaylar için bk. Barnes, *Athanasius and Constantius.*

616 *1. Dis.*, 1. 4.

617 *1. Dis.*, 2. 5.

618 *1. Dis.*, 2. 5.

yordu. Nasıl ki biz insanlar gücümüz ve yeterliliğimizle sınırlandırılmışsak, "Oğul"un bildikleri ve gördükleri de kendi yeterliliğiyle orantılı ve sınırlıydı. Öyle ki, "Oğul", "Baba"yı gerçek manasıyla bilemediği gibi O'nu tam olarak anlamak bakımından da yetersizdi. Zira "Oğul" kendi benliğine bile gerçek anlamda vakıf değildi. Bu takdirde, "Baba"nın, "Oğul"un ve "Kutsal Ruh"un cevher bakımından aynı olmaları imkânsızdı. Bunların herbiri, birbirlerinden ayrı, uzak ve bağlantısız varlıklardı. Bunlar, birbirlerine yabancılardı, birbirlerine herhangi bir iştirakleri yoktu. Yani "İlahi Kelam" (*logos*, Mesih) "Baba" ve "Kutsal Ruh"tan tamamıyla başka yapı taşıyordu. Tanrı'ya ise hiçbir yönden ortaklığı bulunmuyordu[619].

Athanasios, yukarıdaki düşünceleri yüzünden Arius yanlılarını "Mesih"i inkâr edenler" tabir ettiği Yahudiler gibi olmakla suçlamaktadır. Athanasios, "Oğul'u yadsıyan birisi nasıl olur da Baba'ya ilişkin hakikati kavrayabilir" diye sormuştur. Athanasios'a göre, Ariusçuların meşhur formülü "bir zamanlar Oğul yoktu/Oğul'un henüz yaratılmadığı, mevcut olmadığı bir zaman vardı" cümlesi idi[620]. Ariusçular ise karşıt görüşlüleri şu sözlerle eleştirmişlerdi:

> Şayet Oğul'un mevcut olmadığı bir zaman dilimi yoksa (yani, Oğul başlangıçtan beri Tanrı'yla birlikte mevcutsa), o halde Mesih'i niçin "Tanrı Oğlu" diye isimlendiriyorsunuz? Onu "Tanrı'nın Kardeşi" şeklinde adlandırın[621]!

Kilise tarihçisi Theodoretos (ö. 460?), Arius'un Nikomedeia piskoposu Eusebios'a yazdığı bir mektubu *Kilise Tarihi*'nde söz konusu etmektedir. Rivayete göre, Arius bu mektupta aynı görüşleri paylaştığı ve Lukianos'un okulunda birlikte eğitim aldığı yakın dostu Eusebios'a[622], "Oğul"un "Baba" gibi ebedî-ezelî sıfatlar taşıdığı görüşüne katılmadıklarını söylemiş ve "Baba"nın "Oğul"dan önceki mevcudiyetine vurgu yaptıkları için dinsizler gibi şehir dışına sürüldüklerinden yakınmıştı. Theodoretos'a göre, Arius, "Oğul"un yaratılmış bir varlık olduğuna inanmasına karşın, O'nun yaratılıştan, çağlar öncesinden, yani maddi varlıkların ortaya çıkışından önce, kendi iradesiyle ve mükemmel bir "tanrı" olarak doğduğuna da kaniydi. Ancak Arius'a göre, yine de "Oğul" başlangıca sa-

---

619 *1. Dis.*, 2. 6.

620 *1. Dis.* 4.11; Krş. Yuh, 1. 1: "Başlangıçta Söz (Kelam) vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı."

621 *1. Dis.*, 5. 14.

622 *Hist. Eccl.*, 1. 4 (Arius, mektubun sonunda Eusebios'a Lukianos'un teoloji okulunda birlikte geçirdikleri eski günleri hatırlatır).

hipti ve yokluktan yaratılmıştı (ἐξ οὐκ ὄντων ἔστιν, *lit.* var olmayandandır) ve yaratılmadan önce bir hiçti. Bu yüzden "Oğul" Tanrı'nın bir parçası veya "ana", "temel", "değişmez" bir varlık değildi, O'ndan daha aşağı bir seviyede yaratılmıştı (ἐξ ὑποκειμένου τινός, *lit.* tabi olan birşeyden)[623].

Theodoretos, Ariusçu teolojinin en önde gelen isimlerinden Nikomedeia piskoposu Eusebios'un Tyros (Sur, Lübnan'da) piskoposu Paulinos'a yazdığı bir mektup üzerinden de Ariusçuluk hakkında bilgilendirme yapmaktadır[624]. Buradan hareketle, Nikomedeialı Eusebios'un Ariusçu kristolojiyle paralel görüşler taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, Eusebios, doğmamış iki varlık bulunduğu veya ("Tanrısal") "BİR"in ikiye bölündüğü hipotezini içeren (ana akım Hıristiyanlığa ait) bir doktrini evvelce hiç duymadıklarını söylemişti. Eusebios, doğmamış (Tanrı'ya mahsus) "BİR"liği onaylamıştı. O'nun mevcudiyeti sözlerle tanımlanamadığı gibi insan tahayyülünün de üstündeydi. Eusebios, bu görüşlerin hayal mahsulü olmadığını söylüyordu, zira kutsal yazılardan hareketle ancak bu sonuca ulaşılabilirdi. Buna karşın, "Oğul" yaratılmış bir varlıktı ve bu yüzden de başlangıca sahipti. Ancak "Baba", "Oğul"u kendi özünden yaratmış ve O'nu evlat edinmişti. Bu olgu, "Oğul"un "Baba"dan sudur ettiği anlamına gelmiyordu. Çünkü öyle olsa, İsa'nın yaratılmış bir varlık olduğu söylenemezdi. Hâlbuki "Yaratıcı" olan "Tanrı"ydı. Herşeyi O yaratmış ve herşey O'nun iradesine göre şekil kazanmıştı[625].

Diğer bir kilise tarihçisi olan Sokrates (ö. 439?), Arius'un görüşlerine değinirken diğer kilise tarihçilerini büyük oranda onaylamaktadır. Arius'a göre, şayet "Baba", "Oğul"u evlat edinmiş ise, bu olgu "Oğul"un henüz yaratılmadığı bir zaman dilimine işaret etmekteydi. Öyleyse "Oğul" yoktan yaratılmıştı[626].

Sokrates, Aleksandreia piskoposu Aleksandros'un konuya ilişkin bir mektubundan alıntılar yapmıştır ki, Aleksondros'un Arius'u döneklikle suçladığı bu mektupta Arius'un görüşlerine de yer verilmişti. Bu çerçevede, Aleksondros'a göre, Ariusçular Kitab-ı Mukaddes'e karşıt bir şekilde Tanrı'nın her zaman "Baba" sıfatı taşımadığını söylemişlerdi. Zira geçmişte, ("Oğul'un henüz yaratılmadığı bir zaman olduğu için) Tanrı'nın da henüz "Baba" sıfatı taşımadığı bir süreç var olmuştu. "İlahi Kelam" ise ebedi değildi, yokluktan yaratılmıştı. Önceden

---

[623] *Hist. Eccl.*, 1. 4.

[624] M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 85'te bu mektuptan söz ederek bazı pasajlarına atıf yapmıştır. Ayrıca bk. Hefele, *Christian Councils*, s. 245.

[625] *Hist. Eccl.*, 1. 5.

[626] *Hist. Eccl.*, 1. 7.

beri var olan başlangıçsız Tanrı, O'nu (yani "Oğul"u) yaratmıştı. Buradan açıkça anlaşılıyordu ki, "Oğul"un henüz var olmadığı bir zaman dilimi vardı, "Oğul" yaratılmıştı ve bu oluş Tanrı'nın bir işiydi. Öyleyse cevher itibariyle Tanrı'ya eşit olmayan "Oğul", tabiatı açısından da O'nunla ortak değildi. "Oğul", bizzat Yüce Tanrı'nın Kelamı'ydı ve Bilgeliği'ydi. Ancak Tanrı'nın işlerinden, yani yarattıklarından biri olması sebebiyle hatalı olarak "Kelam" ve "Bilgelik" şeklinde adlandırılmıştı. Bizzat Tanrı'nın Söz'ü ve İrfan'ı ile yaratılmış olmasına karşın, sonuçta O da herşeyi yaratmış olan Tanrı tarafından yaratılmıştı. Bunun sonucu olarak, "Oğul", yaratılmış olan diğer tüm varlıklar gibi duyarlı ve değişken bir yapıdaydı. "Oğul", Tanrı'nın özüne yabancıydı; O'nu açıklayamaz, bilemez ve göremezdi. Oğul kendi yapısına bile gerçek manasıyla vakıf değildi, zira O yaratılmıştı. Bizler ise Oğul'un aracılığıyla yaratılmıştık[627].

Kilise tarihçisi Sozomenos (ö. 450?) ise Arius'un kimsenin söylemeye cüret edemediği şeyleri dile getirdiğini öne sürmüştür. Çünkü Arius, Tanrı'nın Oğlu'nu yaratılmış bir mahlûk diye tanıtıyordu. Arius, Oğul'un yaratılmadığı bir zaman diliminin mevcudiyetine inanıyor ve yaratılmadan önce O'nun mevcudiyetinin bulunmadığına işaret ediyordu[628].

Kilise tarihçisi Epiphanios (ö. 403), Ariusçuluğun tüm Roma ülkesini ve özellikle doğu bölgelerini karıştırdığını söylemiş, kendi zamanında bile bu görüş taraftarlarının "Ortodoks" tabir edilen (ana akım) inançla savaşını hâlâ bitirmediğini belirtmişti[629]. Epiphanios, Arius'un Nikomedeia piskoposu Eusebios'a yazdığı ve Theodoretos'un alıntıları vesilesiyle az önce bahsini yaptığımız mektubunu da aktarmış[630], ardından Arius'un Aleksandreia piskoposu Aleksandros'a gönderdiği başka bir mektubu söz konusu etmişti[631]. Arius, bu mektupta, "Baba"nın başlangıçsız, doğmamış ve doğurulmamış bir kudret, "Oğul"un ise başlangıca sahip bir varlık olduğu düşüncesini ifade etmişti. Bununla beraber, sıradan bir varlık addedilemeyecek olan "Oğul", yaratıklar içinde en mükemmel olanıydı. Ancak "Oğul", mevcudiyetini "Baba"ya borçluydu ve O'nun yaratılmış olan varlığı bir başlangıca sahipti[632].

---

[627] *Hist. Eccl.*, 1. 6.

[628] *Hist. Eccl.*, 1. 15.

[629] *Pan.*, 69. 2. 1.

[630] *Pan.*, 69. 6. 2 – 69. 6. 6.

[631] Bu mektuptan yapılan iktibaslar, Kaçar, *Hıristiyanlık*, ss. 56-57'de mevcuttur.

[632] *Pan.*, 7. 2 – 8. 5.

Kilise tarihçilerininin bütün bu kayıtlarına bakarak şunu kesin olarak söyleyebiliriz: Arius "monoteizm" (tevhit) prensibine hassasiyet gösteren bir ilahiyatçıydı. Çünkü Arius, *logos* doktrini çerçevesinde Tanrı'nın mutlak birliğine yaptığı vurguyla "teslis" düşüncesinden daha katı "monoteist" anlayış taşımıştı. Şu suretle ki, Arius'a göre Mutlak Tanrı'dan başka herşeyin başlangıcı vardı, sadece Tanrı başlangıçsızdı. Arius teolojisinde "Tanrı Kelamı" (*logos*) şeklinde karşımıza çıkan Mesih ise tam olarak bir "tanrı" değildi. Mesih, Tanrı tarafından ve kendi suretinde yaratılmış, insanlar arasında bu yüzden "tanrı" unvanı almıştı. Fakat o "mutlak" anlamıyla bir "tanrı" değildi. Mesih'in ilahi boyutu Tanrı'dan gelmiş, Mesih evren yaratılmadan önceki bir zamanda yaratılmıştı. Bu yüzden de "yaratılmış" bir varlıktı, Mutlak Tanrı tarafından yoktan var edilmişti[633].

Görüldüğü gibi, Arius'un kristolojik tanımlaması "Oğul"un hem varlığını hem de yapısını Mutlak Tanrı'dan ayırmıştı. Arius'a göre, yaratılmış bir varlık olan "Oğul", ebedi ve ezeli sıfatlarının yegâne sahibi olan Tanrı'dan düşük bir konum işgal etmişti. Oğul yaratılmıştı ve bu yüzden de diğer tüm yaratılmış varlıklar gibi Tanrısal hakikati tam manasıyla kavrayamazdı ve "tanrısallık" olgusuna "teslisçi" Hıristiyanların düşündükleri gibi bir iştiraki yoktu. Kısacası, Ariusçu monoteizm, Oğul'un yaratılmış bir mahlûk sayılması gerektiği prensibine dayanmış, Oğul'un hiçlikten ve Tanrı tarafından yaratıldığına inanmış, Tanrı'nın yaratıcı gücüne, emsalsizliğine ve yüceliğine vurguda bulunmuştu.

Bu kapsamda, anlaşılan o ki Arius için Mesih belki bir tür ikincil derece tanrıydı veya genel olarak insanlarla müşterek özellikler taşırken kendisinde ikamet eden tanrısal güç sayesinde bir yönüyle insan-üstü bir varlık olmuştu. Arius'a göre Mesih her halükarda Mutlak Tanrı'ya bağımlı ve tabiydi ve Tanrı'ya kıyasla her açıdan düşük bir nitelik taşıyordu.

(4). Erken Hıristiyanlıkta "Monoteist" İnanç Akımlarının Mukayesesi

Hıristiyanlık bünyesinde farklı zamanlarda ortaya çıkan çeşitli inanç akımları arasında bağlantı kurmak oldukça güç bir teşebbüstür. Muhtemelen bunun en önemli sebebi, ana akımın dışında bırakılan inanç geleneklerinden günümüze pek bir metin kalmaması ve bu gelenekleri daha ziyade resmi kilise görüşüne mensup yazarların verdikleri sınırlı bilgilerden hareketle anlamak zorunda kalışımızdır. Yani bu geleneklerden bazılarının temsilcileri kendilerini ve savundukları inanç prensiplerini kendilerinden önce mevcut olan diğer bazı akımla-

---

633 B. Ehrman, *How Jesus Became God*, s. 340.

rın temsilcileriyle özdeşleştirmişlerse bile, büyük bir olasılıkla bunu bilmiyoruz ve mevcut belgelere göre hiçbir zaman bilemeyeceğiz. İkinci olarak, ana akımın dışında kalan muhtelif inanç akımlarına mensup ilahiyatçılar çeşitli zamanlarda toplanan konsillerde aforoz edilerek toplum nezdinde yaftalanmış kimselerdir. Bu durumun doğrudan bir sonucu, birbirine yakın inanç ilkelerini savunan ilahiyatçıların bile birbirlerinin miraslarını sahiplenmek istemeyişleri olmuştur. Şöyle düşünelim, mesela Arius'un Byzantionlu Theodotos'un ya da Samosatalı Paulos'un mirasını açıkça kabul ve ilan etmesi, onun da hemen aforoz edilerek ötekileştirilmesi neticesini verirdi. Örneğin Theodotos'un "Ebionitler" diye tanımlanan inanç grubunun monoteist anlayışını açıkça sahiplenmesi, onun güttüğü davayı ilk anda kaybetmesi anlamına gelirdi. Kısacası, Hıristiyanlık dünyasının şimdiye kadar izah etmeye çalıştığım bu pek kaygan zemini, ilahiyatçıları da son derece temkinli davranmaya sevk etmiş olmalıdır.

Aslında sözü geçen bu ilahiyatçıların düşmanları, onlar tarafından savunulan inanç prensipleri arasında önemli bazı bağlantılar kurmuşlardır. Kilise tarihçileri veya yazarları, örneğin Arius'un Samosatalı Paulos'a, Samosatalı Paulos'un Artemon'a, Artemon'un Theodotos'a veya Arius'un, Artemon'un, Photeinos'un, Theodotos'un veya Paulos'un ise Cerinthus ile Ebion'a ve hatta açıkça Yahudilere paralel inanç prensiplerini savunduklarını zaten söylemişlerdi. Burada "Yahudiler" benzetmesi çok önemlidir, çünkü kilise tarihçilerinin bu mukayeseyi veya karşılaştırmayı "monoteizm" kavramına yönelik müşterek algılayış biçimi üzerinden yaptıklarını göstermektedir. Bu müşterek anlayış, Mutlak Tanrı'yı yegâne ve emsalsiz Yaratıcı "BİR" kabul etmişti. Hıristiyanlık bünyesindeki akımlarca "Mesih" veya "Oğul" gibi sıfatlarla tanımlanan İsa ise "beşer" nitelik taşıyordu. Yahudi karakterli (Nasranîler, Ebionitler...) veya *gentiles* karakterli (Dinamik Monarşiyanistler, Ariusçular...) bazı inanç akımları, kristolojik açıdan bazen biraz farklı, fakat temelde birbirine kesinlikle yakın tonları savunarak, İsa'yı Tanrı ile eşitlemekten sakınmışlar ve O'na tapmaktan kesin şekilde imtina etmişlerdi.

Bu aşamada, şimdiye kadar bahsini yaptığım inanç akımlarını, yani Dinamik Monarşiyanizmi, Ariusçuluğu ve Ebionitleri, tespit edebildiğim belli-başlı bazı özellikleri yönünden aşağıdaki gibi bir tabloda mukayese etmek istiyorum.

İnanç Prensibi	D. Monarşiyanizm (*gentiles*)	Ariusçuluk (*gentiles*)	Ebionitler (Yahudi)
Tanrı-Mesih ilişkisi	Tanrı "BİR"dir ve tek ilahi şahsiyettir. Mesih ile Kutsal Ruh tanrısal şahsiyetler değillerdir. Mesihlik özelliği İsa'ya geldikten sonra İsa ilahi bir boyut kazanmıştır. Ancak bu, İsa'nın tanrı olduğunu göstermez, tanrısal gücün O'nda etkin şekilde mevcut olduğuna işaret eder.	Tanrı "BİR"dir ve tek ilahi şahsiyettir. Mesih'i hiçlikten O yaratmıştır. Ezeli ve ebedi olan yalnızca Tanrı'dır. Mesih ise bir başlangıca sahiptir. Mesih "tanrı" şeklinde isimlendirilmektedir, ancak bu O'nun "Mutlak Tanrı" olduğu anlamına gelmez.	Tanrı "BİR"dir. Yaratıcı, yüce ve eşsizdir. İsa ise yalnızca beşerdir. İsa Tanrı'ya hiçbir açıdan eş veya ortak değildir. O'nun bir kuludur. Tanrısallık kavramına hiçbir biçimde iştiraki yoktur.
İsa Mesih	Tanrı değildir. Beşerdir. Ancak bu akımın sonraki bazı takipçilerine göre İsa muhtemelen insan-üstü bir varlıktır. Yine de İsa her halükarda "tanrı" değildir ve tanrısallık kavramına ortaklığı yoktur. Bakireden doğmuştur. Meryem'den doğumu sonrasında var olmuştur. Yani ebedi değildir. Mesihtir ve bu özelliği yüksek erdemli bir dindar olması sayesinde kendisine bahşedilmiştir. Bu akım temsilcilerinden bazıları ὁμοούσιος/*homoousios* tabirini kullanmışlardır. Fakat	Mutlak Tanrı değildir. Yaratıldığı için yaratılmışlara özgü nitelikler taşımaktadır, yani belirli sınırları vardır. Fakat bazı açılardan insan-üstü bir varlık, belki de ikincil derecede bir ilahtır. Çünkü tanrısal inayet Mesih'te ortaya çıkmıştır. Bakireden doğmuştur. Yaratılmıştır. Yani ebedi değildir. Fakat ilk yaratılandır. Bu takdirde varlığı Meryem'den öncesine dayanmaktadır. İnsanlığı yargılayacak olan da Mesih'tir. Ariusçular ὁμοούσιος/*homoousios* (aynı cevher) tabirinden kaçınmışlardır.	Tanrı değildir. Beşerdir. Meryem'den doğumuyla birlikte var olmuştur. Ebionitlerin bir koluna göre İsa bakireden doğmuştur. Diğer bir koluna göre ise Yusuf ile Meryem'in doğal yollardan dünyaya gelen çocuklarıdır. Peygamberdir. "Kral" manasında "Mesih"tir. Mesihliği yüksek erdemli bir dindar olması sayesinde kendisine bahşedilmiştir. Yeni bir din kurmamış, Yahudilik kapsamında dinsel

	buna Tanrı ile İsa Mesih'i eşitleyen veya onları aynı cevheri paylaşan iki ayrı "tanrısal" şahsiyet gören bir anlam yüklememişlerdir.	Kilisenin ana akım doktrinine daha yakın Ariusçular bile en fazla ὁμοιούσιος/*homoiousios* ("benzer cevher") tabirini tercih etmişlerdir.	faaliyetlerde bulunmuştur.
Musa Şeriatı	Şeriat'ın İsa'dan sonra geçerliliğini sürdürdüğü yönünde bir düşünce bu akımdan günümüze yansımamaktadır. Bu bağlamda, Dinamik Monarşiyanizm *gentiles* karakter taşıyan bir inanç akımıdır.	Şeriat'ın İsa'dan sonra geçerliliğini sürdürdüğü yönünde bir düşünce Ariusçulardan günümüze yansımamaktadır. Bu bağlamda, Ariusçuluk *gentiles* karakter taşıyan bir inanç akımıdır.	Şeriat İsa tarafından kesin bir dille onaylanmıştır. Bu yüzden, Yahudi veya *gentiles* karakterli olsun, Tanrı'ya ve İsa'ya iman eden herkes bu Şeriat'a tabi olmak zorundadır. Ebionizm, Yahudi karakter taşıyan bir inanç akımıdır.
Logos Doktrini	Yunan felsefesinden Hıristiyan teolojisine devşirilen bu doktrin kapsamında görüşlerini açıklamışlardır.	Yunan felsefesinden Hıristiyan teolojisine devşirilen bu doktrin kapsamında görüşlerini açıklamışlardır.	Yunan felsefesinden devşirildiği şekliyle bu doktrini kabul ettikleri yönünde hiçbir kanıt yoktur. Çünkü İsa onlara göre evvelkiler gibi bir peygamberdi.
İnciller ve Havari Geleneği	Bu akıma göre, İnciller tahrif edilmiştir. Örneğin, Yuhanna İncili'nin başlangıç cümlelerini kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bu akımın temsilcileri, kendi öğretilerini havari geleneğinin devamı olarak görmüşlerdir.	İnciller konusunda fikir yansımamaktadır. Ancak örneğin İsa'yı yaratılmış bir varlık saydıkları için Yuhanna İncili'nin bazı pasajlarını kabul etmedikleri düşünülebilir. Ariusçu teoloji kendisini Lukianos Okulu üzerinden havari geleneğiyle temellendirmiştir.	Bugünkü İncilleri baştan itibaren hiçbir zaman kabul etmemişlerdir. Kendilerine has ve kendi teolojik düşüncelerini içeren İncil veya İncilleri vardır. Kendilerini havarilerin takipçileri olarak görürler.

Dönem	Kendilerinden ilk defa 2'inci yüzyıl sonlarında bahsedilmiştir. 4'üncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren kaynaklardaki izleri ortadan kalkmıştır.	Kendilerinden ilk defa 4'üncü yüzyılın erken tarihlerine atfen bahsedilmiştir. 4'üncü yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreklerinde büyük oranda Roma ülkesindeki resmi Hıristiyanlık mezhebi Ariusçuluk olmuştur. Etkisi sonraki asırlarda da sürmüştür ve halen bazı Hıristiyan oluşumlarda devam etmektedir. Ancak Roma ülkesinde 4'üncü yüzyılın son çeyreğinde kesin olarak aforoz edilmiştir.	Kendilerinden ilk defa 2'inci yüzyılın ortalarında bahsedilmiştir. Ancak ismen olmasa da mensup oldukları inanç geleneği aynı yüzyılın çok erken tarihlerinden itibaren kaynaklarda bahis konusu olmuştur. Onlardan bahseden kronolojik olarak son kilise tarihçisi 5'inci yüzyıl başlarında ölmüştür. Ancak Ebionit inanç geleneğinin çok sonraki asırlarda bile küçük bazı cemaatler tarafından yaşatıldığı anlaşılmaktadır.
Ana akım Hıristiyanlık açısından durumları	Aforoz edilmişlerdir.	Aforoz edilmişlerdir.	Aforoz edilmişlerdir.

b. Arius'un Faaliyetleri (Nikaia Konsili (325) Öncesinde)

Arius, 4'üncü yüzyılın ilk çeyreğinde, çok zamandır sürmekte olan kristolojik tartışmalar çerçevesinde; Mesih'in "tanrılığı" varsayımı ile bir zamanlar Hıristiyanlık dünyasında bu varsayımı tanımlamak amacıyla ortaya atılan λόγος-*logos* doktrini bahsinde, Mesih'in Tanrı'yla ilişkisini dönemin bazı Hıristiyan ilahiyatçılarını rahatsız edecek bir yaklaşım göstererek izaha kalkışmıştı. Mesih'in ("Oğul") Tanrı ("Oğul") karşısındaki konumunu bilhassa ebedîlik-ezelîlik ve ontolojik çerçevede ele alıp tahlil eden Arius, Mesih'in varlık, töz, yapı, cev-

her (οὐσία) itibariyle Tanrı'dan farklı ve yaratılmış bir mahlûk sayılması gerektiğini, bu yüzden de "tanrı" veya "tam bir tanrı" olmadığını düşünmüştü.

Arius'un bu minvaldeki görüşleri anlaşıldığı kadarıyla 318'den itibaren Hıristiyanlık dünyasında gündemi meşgul etmeye başladı. Önceleri Aleksandreia Kilisesi piskoposu Aleksandros, sonrasında ise onun halefi Athanasios'un liderlikleri altında kısa süre içinde Arius'a karşı güçlü bir ruhban cephesi kuruldu. Zira bu ikinci grup tarafından savunulan görüşe göre, Mesih, Baba ile aynı özü taşıyan (ὁμοούσιος), başlangıçtan beri Tanrı'yla eş zamanlı şekilde mevcut olan (συναΐδιος) ve dolayısıyla yaratılmış olmaktan müstesna kalıp Tanrı tarafından "evlat edinilme" vasfı taşıyan tanrısal bir varlıktı[634].

Ariusçuluk, zamanla Roma ülkesinin her tarafında, fakat özellikle doğu eyaletlerindeki ruhbanlar arasında şiddetli tartışmalara yol açmış, birçok ruhban tarafından desteklenmiş, özellikle de Bithynia bölgesindeki Nikomedeia'nın (İzmit) piskoposu Eusebios'un şahsiyetinde önemli bir politik müdafii bulmuştur. Eusebios, Arius'un yakın arkadaşıydı ve şehit edildiğini daha önce söylediğim Lukianos'un teoloji okulunda Arius'la birlikte din eğitimi almıştı.

Nikomedeialı Eusebios, 4'üncü yüzyılın ikinci çeyreğinde Roma Sarayı üzerindeki ağırlığını kullanarak Constantinus ve II. Constantius gibi imparatorlar üzerinden Roma İmparatorluğu'nun dini rotasına şekil veren son derece önemli bir ruhbandır. Eusebios (ö. 351), Berytos (Beyrut) piskoposu olarak meslekî kariyerine başlamıştı. Sonrasında o zamanlar kraliyet sarayının da bulunduğu ülkenin politik merkezlerinden Nikomedeia'ya atanmıştı. Bunun ardından, Nikaia Konsili (325) sonrasında yaşanan kısa süreli sürgün yaşamı istisna, Roma imparatorları Constantinus (Hosius'tan sonra) ile II. Constantius için Hıristiyanlık konularında başdanışmanlık yapmıştı. Eusebios hem teolojik hem de politik açılardan bilgili ve maharetli bir ruhbandı. Saray erkânı ve kraliyet hanesi üzerinde etkisi büyüktü. 22 Mayıs 337'de ölen İmparator Constantinus, Nikomedeia'da ölüm döşeğinde şehrin piskoposu Eusebios tarafından vaftiz edilmişti. Eusebios, sonraki imparatorlardan Iulianus'a bir süre öğretmenlik yapmıştı. 329'dan itibaren, Ariusçuluk, her şeyden önce Eusebios'un faaliyetleri sayesinde Roma sa-

---

634 Ariusçularla karşıtları arasındaki teolojik tartışma her zaman kesin ifadelerle izah edilebilecek türden değildir. Zira özellikle Ariusçu grup içinde zamanla bölünmeler ortaya çıktı ve örneğin bu tartışmaların sürdüğü 4'üncü yüzyılda, Ariusçu kristolojik yaklaşımla Aleksandros ve Athanasios'un ὁμοούσιος anlayışını uzlaştırabilmek amacıyla ὁμοιούσιος (benzer öz) doktrini ortaya atıldı. Bu bağlamda, Oğul'un Baba ile aynı değil, fakat benzer bir cevhere sahip bulunduğu savı öne sürülmüştür.

rayında, kraliyet hanesinde ve Roma ülkesinin doğu eyaletlerinde Hıristiyanlığın "Ortodoks" kabul edilen formu ve hatta ülkenin resmi mezhebi haline dönüşmüştür[635].

Tarihsel kayıtlardan anladığımız kadarıyla, Eusebios, tıpkı yakın dostu Arius gibi Antiokheialı Lukianos'un öğrencisiydi. Bu yüzden de muhtemelen henüz ilk andan itibaren İsa teolojisi konusunda Arius ile paralel görüşler taşımıştı. Nitekim Eusebios Arius'un en büyük destekçisi ve en başta gelen politik müdafii olarak tarihe geçmiştir. Arius 318'den itibaren özellikle Aleksandreia'da kuvvetli bir muhalefetle karşılaşınca, Eusebios Arius'u destekleyen ruhbanların sözcüsü ve lideri olarak sivrilmeye başlamıştır[636].

Bu sıralarda Ariusçu tartışmalar Hıristiyanları birbirine düşürmüştü. Arius 320 yılında Aleksandreia'da Aleksandros tarafından toplanan bir konsil sonucu görevinden uzaklaştırılmış ve aforoz edilmişti[637]. Ancak bunun sonrasında Arius'un faaliyetleri artarak sürdü. Aslında Arius düşük rütbeli bir ruhbandı. Fakat özellikle Nikomedeialı Eusebios'un himayesi onun elini hem Aleksandros'a hem de muhaliflerine karşı güçlendirmişti. Nitekim Aleksandros, Roma ülkesinin dört bir tarafındaki ruhbanlara gönderdiği mektuplarda, Nikomedeialı Eusebios'u Arius'un avukatlığını yaptığı gerekçesiyle şiddetli şekilde eleştirmektedir[638].

Hıristiyanlık bünyesindeki teolojik tartışmaların en şiddetli merhalelere yükseldiği bu esnada, İmparator Constantinus siyasî rakibi Licinius'u mağlup ederek ülkedeki kontrolü tamamıyla ele almıştı (324). Ancak yirmi yıla yakın bir zamandır Hıristiyanları himaye edip kiliseyi güçlendirmeye çalışan Constantinus, ülkedeki bütün Hıristiyan çevreleri saran teolojik tartışmalar yüzünden ilk iş olarak –istemeyerek de olsa- kilise içi meselelere dâhil olmak zorunda kaldı. Zira Constantinus'un *tetrarkhia* sonrasında kurduğu monarşi, parçalanmış bir kiliseyi kabul edemez ve onunla bütünleşemezdi[639]. Bu sırada kilise bünyesinde-

---

[635] Kevin W. Kaatz, *The Rise of Christianity: History, Documents and Key Questions*, ABC-Clio: California 2016, s. 44.

[636] Rowan Williams, *Arius: Heresy & Tradition*, Grand Rapids: Michigan-Cambridge 2002, ss. 29-48; Kelly, *Early Christian Doctrines*, ss. 226-227; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, ss. 3-4; T. Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 59; M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 83-84; Hefele, *Christian Councils*, ss. 240-242.

[637] Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 6.

[638] Hefele, *Christian Councils*, s. 249.

[639] Mark Edwards, "The First Council of Nicea", *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University

ki en önemli ayrılıkçı hareketler Donatusçuluk[640] ve Ariusçuluktu. Ancak bu hareketler yarattıkları tesir bakımından kıyaslandıklarında Ariusçuluk çok daha ciddi bir meseleydi, çünkü Donatusçuluk yalnızca Afrika'yı bölmüş, Ariusçuluk ise tüm imparatorluk topraklarında bölünmelere yol açmıştı[641].

Mısır'dan kovulan Arius'u ise bu sürecin hemen arifesinde Eusebios tarafından davet edildiği Nikomedeia şehrinde görüyoruz. Bu gelişme büyük önem taşımaktadır, çünkü Arius, kendi ismiyle anılacak olan ilahiyat görüşlerinin tarihi açısından kıymet taşıyan bazı faaliyetlerini burada gerçekleştirmişti. Bu faaliyetlerden önde gelen bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Arius, burada Eusebios'un tavsiyesi üzerine bir mektup kaleme almıştı. Arius bu mektubu Aleksandreia başpiskoposu Aleksandros'a hitaben yazmıştı ve oldukça nazik bir üslup kullanmıştı. Arius belki de son defa olarak orta yol veya uzlaşı arayışında bulunmuştu. Aleksandros ise bu mektuptaki Ariusçu kristolojik tanımlamaları tatmin edici bulmamış olmalıdır ki, herhalde bu yüzden mektubun neticesinde herhangi bir uzlaşı ortaya çıkmamıştır[642]. Ancak burada başpiskopos olarak Aleksandros'un kendisine bağlı sıradan bir ruhban olan Arius'tan tam bir boyun eğiş beklemiş olması da çok muhtemeldir.

2. Arius'un Nikomedeia'daki ikinci ve yine büyük önem taşıyan bir diğer faaliyeti, kilise yazarları tarafından kendisine atfedilen *Thaleia* isimli eserini kaleme almak olmuştu. Arius'un bu çalışması, hiç şüphe yok ki 4'üncü yüzyılın son çeyreğinden itibaren Ariusçuluk üzerinde kesin şekilde zafer ilan eden düşmanları tarafından titizlikle yok edilmiş ve bu yüzden de günümüze kadar ulaşma imkânı bulamamıştır. Ariusçular için bir nevi anayasa hükmünde olduğu anlaşılan bu kitap, Aleksandreia'nın Aleksandros'tan sonraki başpiskoposu Athanasios'a göre Arius taraftarlarından büyük saygı gören ve hatta kendisine yüklenen değer açısından Kitab-ı Mukaddes'in hemen ardından ikinci sıraya yerleştirilen bir eserdi[643].

Press 2006, s. 552; Bogdan Popescu, "Constantine the Great and Christianity: Church and State Commingled", *States, Globalisation and Economic Justice* 1, 2004, s. 640.

[640] Kuzey Afrika'da 4'üncü yüzyılda ortaya çıkan ve Hıristiyanlığın katı formunu savunan bir hareketti. Donatusçular özellikle devletin kilise meselelerine müdahil olmasına karşı çıkmışlardır. Detaylar için bk. S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, ss. 418.

[641] Henri Gregoire, "The Byzantine Church", *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, ed. N. H. Baynes-L. B. Moss, Clarendon: Oxford 1948, s. 90.

[642] Epiphanius, *Pan.*, 69. 7.

[643] *1. Dis.*, 5, 6, 10; Ayrıca krş. Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 9; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 1. 21.

3. Arius'un Nikomedeia'daki diğer bir icraatı ise Bithynia bölgesinde bir kilise meclisi toplaması olmuştu. Arius'un baş düşmanı Athanasios'un geleneğini takip eden sonraki dönem kilise tarihçilerinin verdikleri bilgilere göre, bu konsilin en önemli faaliyeti ülke çapında tüm ruhbanlara Arius'un bir "sapkın" olmadığını ve onun kiliseye yeniden kabul edilmesi gerektiğini belirten mektuplar göndermesiydi. Ayrıca, mektupların muhatabı olan ruhbanlardan, Aleksandros'un tarafını tutan episkoposlardan komünyon almamaları istenmişti[644].

Anlaşıldığı kadarıyla bütün bu gelişmeler mevcut kutuplaşmayı derinleştirerek kilisedeki bölünmeyi daha da fazla körüklemiştir[645]. Çünkü Arius'un bu faaliyetleri karşısında Aleksandros da boş durmamış, o da pek çok episkoposa yazarak Nikomedeialı Eusebios'tan gelen mektupları dikkate almamalarını söylemişti[646].

2. Nikaia (İznik) Konsili (325) ve Ariusçuluğun Mahkûm Edilmesi

Nikaia Konsili'ne, Constantinus'un kiliseye dair politik tasavvurları bağlamında ve bazı idari kararları (kanon) yönünden evvelce özet halinde değinmiştim. Ancak şimdi bu konsile yeniden dönmek ve bu aşamada bu kez de Ariusçuluk ve kristoloji açısından değerlendirmek zaruridir.

Constantinus, Licinius üzerinde elde ettiği kesin zaferin ardından (324) ülkenin tek monarkı olmuştu. Hıristiyanlığa ve kiliseye yıllardır verdiği desteği, ruhbanların da katılacakları geniş çaplı bir toplantıyla ilan etme düşüncesindeydi. Fakat birçok teolojik anlaşmazlığın ortasında, özellikle de Ariusçu tartışmalar yüzünden, kilise tam da o sıralarda paramparça hale gelmişti. İmparatorun Hıristiyanlık konusundaki başdanışmanı Hosius, Ariusçu görüşlere muhalifti. Zira Hosius'un Nikaia Konsili'nden kısa süre önce Antiokheia'da topladığı bir konsilde, Mesih'in yaratılmış bir varlık sayılması gerektiğini, geçmişte henüz Mesih'in yaratılmadığı bir zaman dilimi bulunduğunu ve yaratılmadan önce Mesih'in bir hiç olduğunu öne sürenlerin tamamını, yani açıkça Arius yanlılarını aforoz ettiğini biliyoruz[647]. Constantinus da kilisenin kaynadığını görüyordu ve bu yüzden de Hıristiyanlık dünyasını bölen Arius ile Aleksandros'a Hosius kanalıyla birer mektup yollamıştı[648].

---

644 Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 1. 15.

645 Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 6; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 1. 15.

646 Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 6.

647 H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 50.

648 H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 50; M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 88-89.

İmparator, bu mektupta, yaşanan ilahiyat kavgasının teolojik inceliklerine ilgi göstermemişti. Onun için önemli olan kilisede birliğin tesis edilmesiydi. Bu yüzden de Arius ile Aleksandros'tan birbirlerine karşı saygılı olmalarını istemiş ve onlara kilisede "sözde" mevcut olan birliği korumalarını söylemişti[649]. Ancak bizzat imparatorun bu mektubu bile sükûneti sağlayamadı. Bir süre sonra, Nikaia'da (İznik) evrensel mahiyette bir kilise meclisi toplanması kararlaştırıldı. Constantinus, ılıman iklimini ve batıdan gelen piskoposlar açısından bilhassa denizden kolay ulaşımını sebep göstererek bu meclisin kraliyet sarayının bulunduğu Nikomedeia'ya çok yakın bir yer olan Nikaia'da toplanacağını duyurmuştu[650]. Gerçekte ise önceleri Ankyra'da toplanması plânlanan konsilin bu yöredeki Arius karşıtı güçlü oluşum nedeniyle bilhassa Nikomedeialı Eusebios'un saraydaki ağırlığını kullanması sonucunda Nikaia'ya alındığı rivayet edilmektedir[651].

Anlaşılan o ki, Roma İmparatoru Constantinus söz konusu bu kilise meclisini Hıristiyanlık bünyesindeki karşıt görüşlerin meydan savaşı verecekleri bir platform olarak düşünmemişti. Onun öncelikli amacı, Licinius'a karşı elde ettiği başarıyı "kutsal bir zafer" havasına büründürerek bundan sonraki süreçte Hıristiyanlığa ve kiliseye daha kapsamlı şekilde vermeyi plânladığı desteği Hıristiyan ruhbanlardan müteşekkil bir ortamda ilan etmekti[652]. İmparator, yirminci saltanat senesini de bu vesileyle görkemli bir ziyafetin eşliğinde gövde gösterisine dönüştürmek istiyordu[653]. Ne var ki, Nikaia Konsili "imparatorun ve piskoposların taleplerinden oluşan değişik gündemlerin çatışmasına sahne oldu[654]." Nitekim konsil sırasında daha ziyade ilahiyat tartışmaları gündemi belirledi ve konsilin sonraki yüzyıllara bıraktığı en büyük miras, ortaya koyduğu ve "Nikaia İtikatnamesi" tabir edilen inanç formülü oldu:

> Görülen ve görülmeyen bütün şeylerin yaratıcısı, her şeye gücü yeten tek bir Baba Tanrı'ya iman ediyoruz. Bir tek İsa Mesih'e de inanıyoruz. Tanrı'nın Oğlu, Baba'yla aynı özden, biricik Oğul, Tanrı'dan Tanrı, Nurdan Nur, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı, yaratılmış değil evlat edinilmiş, Baba ile aynı özü taşıyan, kendi

---

[649] Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 7.

[650] M. Edwards, "The First Council of Nicea", s. 558.

[651] J. R. Nyman, "The Synod of Antioch (324-325) and the Council of Nicea", *Studia Patristica* 4, Berlin 1961, ss. 483-489; T. Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 76.

[652] Eusebius, *VC*, 3. 6 - 15.

[653] Eusebius, *VC*, 3. 15; Kutlu Akalın, "İznik'te İmparatorluk Kültü ve Hıristiyanlık Öğretisinin Birleşimine Dair Bir Enstantane", *UNESCO Dünya Mirası Olma Yolunda İznik / Nicaea – İznik Nicaea on its Way to Become UNESCO World Heritage Site*, İznik - Bursa, 2 - 4 Ekim 2015.

[654] T. Kaçar, "İznik Konsilinde İmparator ve Piskoposlar", s. 66.

aracılığıyla gökteki ve yerdeki her şey yaratılan, bizim kurtuluşumuz için gökten inmiş, beden alıp insan olmuş, insan şeklinde insanlar arasında yaşamış, çile çekip ölmüş, üçüncü gün dirilip Gök'e yükselmiş, dirilerle ölüleri yargılamak üzere gelecek olan O'dur. Ve bir Kutsal Ruh'a inanıyoruz.

Buna karşın, her kim ki "Oğul doğurulmadan önce yoktu, O'nun olmadığı bir zaman vardı, O hiçlikten yaratıldı, Oğul Baba'dan ayrı bir cevher-öz taşımaktadır, Oğul değişmeye ve değiştirilmeye tabidir" şeklinde konuşursa, kilise onları aforoz ediyor[655].

Nikaia Konsili'nin yukarıda verdiğimiz bu itikat metni, açıkça görüldüğü gibi Ariusçu görüşleri çürütmek ve Arius yanlısı ruhbanların sürgün edilmelerine yasal bir dayanak oluşturmak maksadıyla hazırlanmıştı. Zira metnin neredeyse her cümlesi Ariusçu kristolojik yaklaşımın çeşitli kabullerine karşı "reddiye" hükmü taşıyordu. Böylece, Aleksandreia Kilisesi'nin ruhbanlarınca bayraktarlığı yapılan ve bizzat imparatorun Hıristiyanlık danışmanı Hosius tarafından da savunulan "aynı öz" (ὁμοούσιος) doktrini ile Mesih'in ilk andan itibaren Tanrı'yla birlikte mevcut olduğu (συναΐδιος) varsayımları Ariusçu ruhbanların Baba ile Oğul'u iki ayrı varlık tasavvur eden yaklaşımlarına üstün gelmişti. Yaratılmamış, fakat Tanrı'nın biricik oğlu (Θεοῦ τὸν Μονογενῆ) olarak evlat edinilmiş; Tanrı'dan ayrı bir öz taşımayıp bizzat O'nunla aynı cevheri taşıyan; Tanrı'nın cevherinden sudur etmiş; Baba ile her yönden eşit; varlığını O'ndan almış; O'nunla aynı şahsiyeti ve doğayı temsil eden; gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı (Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ) olan ve bir "efendi" olarak Mesih'e (ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν) iman edilmişti[656].

Aleksandros ile Arius arasında kararsızlık yaşayan büyük bir ruhban kitlesinin Hosius tarafından yönlendirilen imparatorun zoruyla konsil sırasında ὁμοούσιος doktrinini kabul etmeleri kanaatimce çok muhtemeldir. İmparatorun İsa teolojinin incelikleriyle değil de kilisede barış kavramıyla ilgilendiğini evvelce belirtmiştim. Buna karşın, konsil sırasında da Arius'u hüccetle destekleyen ruhbanlar da mevcuttu ve tahmin edileceği gibi Nikomedeia piskoposu Eusebios bunların lideriydi. Konsile bizzat ev sahipliği yapmakta olan Nikaia piskoposu Theognis ile Khalkedon piskoposu Maris de onunla beraber saf tutmuş-

---

[655] Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 8; Krş. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 232; Hefele, *Christian Councils*, ss. 294-295; M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 95; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 163; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 88; M. Edwards, "The First Council of Nicea", s. 561.

[656] Kelly, *Early Christian Doctrines*, ss. 232-236.

lardı. Bunlar, konsil sırasında Mesih'i Tanrı'dan ayırıp onu yaratılmış bir mahlûk olarak tanımlayan, yaratıcı ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın ilahlığına mukabil Mesih'in yaratılmışlara özgü beşerîliğini ve kusurlarını vurgulayan Ariusçu düşünceleri savunmuşlardı[657]. Rivayete göre, söz konusu bu ruhbanlar, Ariusçu görüşlere sadakat gösteren Marmarikeli Theonas ve Ptolemaisli Secundus ile beraber Mesih'i tam bir "tanrı" ilan eden yukarıdaki metne imza koymayı reddetmişlerdi. Ancak sonrasında, muhtemelen meslekten uzaklaştırılma tehdidi altında, Eusebios, Theognis ve Maris'in bu imzayı attıkları, buna rağmen özellikle Arius'un aforozuna karşı çıktıkları belirtilmektedir[658]. Ariusçuluğun çok güçlü olduğu Libya'dan gelip konsile katılan Theonas ile Secundus ise hem metni imzalamayı sonuna kadar reddetmişler hem de Arius ile teolojik yazılarını aforoz etmekten ısrarla kaçınmışlardı[659].

Kilise tarihçisi Philostorgios, Eusebios, Theognis ve Maris'in "gönülsüz" olması çok muhtemel bu imzalarına yönelik ilginç bir kayıt nakletmiştir. Buna göre, bu ruhbanlar karşıt görüşlü ruhbanlar tarafından vücuda getirilen Nikaia formülünü imzalarken bizzat imparatorun yönlendirmesiyle ὁμοούσιος (aynı öz) tabiri yerine ὁμοιούσιος (benzer öz) ifadesini kullanmışlardı[660]. Ancak anlaşılan o ki bunlar yine de sürgünden kurtulamamışlardı. Çünkü Arius'un aforoz ve sürgün edilmesini onaylamamışlar ve bu yüzden de kendileri üç ay sonra sürgün yolunu tutmuşlardı. Nikomedeia'ya Amphion, Nikaia'ya ise Khrestos yeni episkoposlar olarak atandılar. Bunların Nikaia Konsili'nin kristolojik tanımını benimsedikleri şüphesizdir[661]. Rivayete göre, Nikomedeialı Eusebios ile Nikaialı Theognis sadece Arius'un "sapkın" fikirlerine ortak oldukları için değil, aynı zamanda Constantinus'un Licinius'la yaptığı siyasî ve askerî mücadeleler sırasında Licinius yanlısı bir tutum sergiledikleri gerekçesiyle de sürgüne gönderilmişlerdi[662]. Hatta Constantinus, Nikomedeia ve Nikaia kiliselerine bundan sonra Nikaia Konsili yanlısı ruhbanlar tarafından idare edilmeleri gerektiği yönünde tavsiyede bulunmuştu[663]. Görünüşe göre Ariusçuluk yenilmiş, Nikaia'da kabul edilen inanç formülünü hazırlayan grup ise zaferini ilan etmişti.

---

657 Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 8; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 1. 17; 1. 21.
658 Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 8.
659 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, ss. 162-163, 172.
660 Hefele, *Christian Councils*, s. 295.
661 Philostorgius, *Hist. Eccl.*, 1. 10; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 1. 21.
662 Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 9.
663 Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 9; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 1. 21; Theodoret, *Hist. Eccl.*, 1. 20.

3. Ariusçuluğun İmparatorlukta Egemen Konuma Yükselmesi

Nikaia Konsili kilisedeki teolojik çalkantıları ve kutuplaşmış durumdaki ruhbanlar arasındaki rekabeti bitirememiş, hatta aksine, "mağlup" ve "galip" taraflar ortaya çıkararak bunların birbirlerine karşı hissettikleri kin duygusunu daha da fazla derinleştirmişti. Konsil öncesinde Hıristiyanlık konusunda belki samimi, fakat öncelikle politik hedefler müşahede eden İmparator Constantinus ise konsil sonrasında Hıristiyanlığın tehlikelerle dolu teolojik deryasıyla ilk defa olarak ciddi şekilde karşı karşıya gelmeye başladı. Zira Constantinus, kilise birliğini kolayca sağlayabileceğini sanmış, hatta bu amaç kapsamında Nikaia Konsili'nin arifesinde Valentinianusçular, Markioncular, Novatiusçular veya Samosatalı Paulosçular gibi çeşitli Hıristiyan gruplar hakkında bir ferman yayınlamıştı. Ancak onun asıl gündemini konsil sonrasında da bilhassa Ariusçu tartışmalar belirleyecektir[664].

Nikaia Konsili'nden birkaç yıl sonra Eusebios ile Theognis'in yeniden Nikomedeia ve Nikaia'daki görevlerine döndüklerini görüyoruz. Bunların bizzat imparatorun müsaadesiyle sürgünden geri çağırıldıklarını ifade etmek bile yersizdir. Ariusçu görüşlere muhalif kilise tarihçilerine bakılırsa, Eusebios ile Theognis, Arius yanlısı olmaktan vazgeçtikleri, Nikaia Konsili'nin ὁμοούσιος doktrinini benimsedikleri ve pişmanlık bildirisinde bulunup "Ortodoks" anlayışa avdet ettikleri için Constantinus'un fermanıyla görevlerinin başına dönmüşlerdi[665]. Yani kilise yazarlarına göre Arius yanlısı bu din adamlarının geri dönüşlerinde teolojik gerekçeler belirleyici olmuştu.

Gerçekte ise durum herhalde bu kadar basit değildi. Çünkü Ariusçu ruhbanların geri dönüşlerinde büyük olasılıkla İmparator Constantinus'un konsil sonrasında değişmeye başlayan bazı düşünceleri başlıca belirleyici faktör olmuştu. Tarihsel açıdan değerlendirecek olursak, takdir edilecektir ki İsa'dan yaklaşık üç yüz yıl sonra ὁμοούσιος doktrininin kabul edilmesini Arius'un Hıristiyanlığın "hakiki" öğretileri açısından haksız, Aleksandros-Athanasios ikilisinin ise haklı olmalarına veya bu ikisinin Arius'tan daha "doğru" belgeleri kanıt göstermelerine veyahut da İsa'ya dair bir takım gerçeklerin konsilin bir oturumu sırasında mucizevî bir surette mesela imparatora veya hazirundan birilerine ifşa olmasına yorarak açıklayamayız. Böyle bir yaklaşım rasyonellikten tamamıyla uzaklaşmak anlamı taşıyacağına göre konsilin kabullerinde beşeri şartların belirleyi-

---

[664] A. H. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 53.

[665] Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 14; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 1. 21; Theodoret, *Hist. Eccl.*, 1. 20.

ci olduğu şüphesizdir. Öyleyse, konsilin İsa teolojisine ilişkin yukarıda verdiğimiz dogmatik metni basitçe ya imparatorun veya politik açıdan daha güçlü olan grubun kabullerini yansıtmıştı. İmparatorun Ariusçuluk karşıtı olan baş danışmanı Hosius muhtemelen konsilde etkin bir rol oynamıştı ve doğuda hizip çıkarıp kilise birliğini bozanların Ariusçular olduklarına kanaat getirilmişti. Herhalde bu yüzden konsil esnasında kararsızlık içinde olması çok muhtemel büyük bir ruhban grubu Arius karşıtı bir tutum takınmaya sevk edilerek ὁμοούσιος doktrinini imzalamışlardı[666].

Konsilin kısa bir müddet sonrasında ise Hosius'un haklı olmadığı ortaya çıkmaya başladı. Constantinus, kısa süre önce Licinius'tan ele geçirdiği doğu eyaletlerindeki ruhbanlar arasında Ariusçu eğilimlerin hiç de öyle zannedildiği gibi basit bir dokunuşla ortadan kaldırılamayacağını görmüştü. İmparator açısından çarpışmakta olan teoloji görüşlerinden hangisinin "Ortodoks" düşünce olduğu meselesi hiç de öncelikli bir konu değildi. Constantinus Roma imparatoru olarak kilisede birliğin nasıl sağlanabileceği konusuyla ilgileniyordu. Bu yüzden imparator konsilin hemen birkaç yıl sonrasında Hıristiyanlık içi meselelere ilişkin politikasını gözden geçirip değiştirmeye karar vermişti. Eusebios ile Theognis'in görevlerine iade edilmelerinden başlayarak karşıt görüşler arasında yeniden bir orta yol bulma teşebbüsü sergileyecekti. Hatta daha sonraki tarihlerde Theonas ile Secundus gibi Nikaia Konsili'nin her türlü kararını alenen reddeden Arius yanlısı ruhbanların bile Constantinus'un emriyle Libya'daki görevlerine geri döndükleri anlaşılmaktadır[667].

Bütün bu teolojik karmaşa içinde görevinin başına dönen ve tıpkı sürgün öncesinde olduğu gibi şimdi de Ariusçu ülküleri tüm gücüyle savunan Nikomedeialı Eusebios, Aleksandreia Kilisesi'nin yeni başpiskoposu Athanasios'a karşı amansız bir savaş başlattı[668]. Athanasios ise tıpkı selefi Aleksandros gibi Ariusçuluk karşıtı cephenin liderliği rolünü üstlenmişti. Eusebios'un bu mücadelesi kendisi açısından imparatorla yakın ilişkiler kurmak, imparatorun kızkardeşi Constantia üzerindeki nüfuzunu sürdürmek ve ülkenin çeşitli bölgelerinde Athanasios karşıtı bir cephe oluşturmak kabilinden politik yetenek isteyen bir takım umdeler üzerine oturmuştur. Nitekim Eusebios'un bu konudaki mahareti şüphe götürmez.

---

[666] Burckhardt, *Constantine and the Church*, ss. 314 – 315.

[667] Philostorgius, *Hist. Eccl.*, 1. 10.

[668] *Hist. Eccl.*, 1. 23.

Daha ilginç gelişme, Arius'un da bu sırada bağışlanma elde etmesidir. Muhtemelen Eusebios ile Theognis'in sürgünden dönmelerinden kısa bir süre önce, Constantinus tarafından bağışlanan Arius da Nikomedeia'ya gelmişti. Anlaşılan o ki, 327 yılının Kasım ayında bizzat imparator, birkaç yıl önce aforoz edilip sürgüne yollanan Arius'u kendi sarayına davet etmişti. Kilise tarihçisi Sokrates'e göre, imparator, Arius'a, Nikaia Konsili kararlarını kabul edip imzalaması durumunda kendisine Aleksandros'un faaliyetleri yüzünden yaklaşamadığı Aleksandreia Kilisesi'ne yeniden dönme müsaadesi vaat etmişti[669]. Rivayete göre, Arius da bu yüzden imparatorun huzuruna çıkmıştı. İmparator ona Nikaia Konsili'nin ὁμοούσιος doktrinine iman edip etmediğini sormuş, aldığı olumlu yanıt üzerine ayrıca yazılı bir iman metni de vermesini istemişti. Arius bu metni de imparatora sunmuş ve böylece imparatoru "Ortodoks" olduğuna ikna ederek Aleksandreia'ya dönme müsaadesi kazanmıştı[670]. Bununla beraber, kilise tarihçilerinin Constantinus'u İsa teolojisi tartışmalarında ὁμοούσιος taraftarı bağnaz bir Hıristiyan gibi resmeden bu ve benzeri yaklaşımları, kimi zaman çok şüpheli bazı yorumlarda bulunmaları sonucunu vermektedir ki, yukarıdaki iddia da aynı kapsamda ele alınmalıdır.

Kilise tarihçisi Philostorgios'a göre, yaşanan bu gelişmelerin ardından önemli bir konsil toplanmıştı. Philostorgios, Constantinus'un müsaadesiyle görevlerine geri dönen Nikomedeialı Eusebios ile Nikaialı Theognis'in Khalkedonlu Maris'in de iştirakiyle Ariusçu bir iman metni kaleme alarak bunu dört bir yandaki ruhbanlara yollamaya başladıklarını söylemektedir. Rivayete göre, bununla da yetinmeyen söz konusu bu Ariusçu ruhbanlar Nikomedeia'da 250 piskopostan müteşekkil bir konsil toplayarak Aleksandreia piskoposu Aleksandros ile Antiokheia piskoposu Eustathios başta olmak üzere ὁμοούσιος doktrinini kabul ve ilan eden bütün herkesi aforoz etmişlerdi[671]. Ancak Philostorgios tarafından nakledilen bu bilgilerin bazı yönlerden tartışmalı olduğu, ayrıca Nikaia Konsili sonrasında Ariusçuluk lehine yaşanan bütün bu gelişmelerin kronolojik açıdan tam olarak tespit edilemediği anlaşılmaktadır.

Şöyle ki, Nikaia Konsili'nin devamı mahiyetinde ikinci bir toplantı serisi yapıldığı ve bu yüzden de söz konusu bu konsilin üç yıl kadar sürdüğü yönünde doğrudan bilgi veren herhangi bir kaynağa sahip bulunmadığımız belirtilmek-

---

669 *Hist. Eccl.*, 1. 25.

670 Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 25 – 27.

671 Philostorgius, *Hist. Eccl.*, 2. 7; Barnes, Eustathios'un azlini 327 Antiokheia Konsili'ne bağlamaktadır. Bk. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 228.

te, ancak bir takım delillerden hareketle böyle bir ihtimalin mevcudiyeti de dile getirilmektedir. Hem bu ihtimali hem de bahsi geçen delilleri tahlil eden Hanson, Nikaia Konsili'nin üç yıl sürmüş olması veya Arius'un bağışlanması yönünde karar alan ikinci bir konsil yapılmış olması ya da Arius ile Eusebios ve Theognis'in bağışlanmaları amacıyla iki ayrı konsil toplanmış olması ihtimallerini olasılık dâhilinde görmekte, ancak her halükarda her ne olduysa bunun 328'ten önce gerçekleştiğine kanaat getirmektedir[672]. Bu çerçevede, 327'de Nikomedeia'da Nikaia Konsili'nde alınan bazı kararları çeşitli açılardan sorgulayıp özellikle sürgün kararlarını yenilemeyi amaçlayan yeni bir konsil düzenlenmiş olması pek yüksek bir ihtimaldir ki, Arius'un, Nikomedeialı Eusebios'un ve Nikaialı Theognis'in sürgünden geri dönüşleri bu konsil ile bir şekilde ilişkili olmalıdır. Hanson, bu bağlamda başka bir yazardan iktibas yaparak muhtemel gördüğü kronolojik olasılığı şu şekilde özetlemiştir:

- 327–328 yılı: Roma İmparatoru Constantinus, muhtemelen Nikomedeia'da sarayın yakınlarında veya Nikaia'da toplanan bir konsil kararı uyarınca Arius'u sürgünden geri çağırmıştı. Bunun sonrasında Arius keskin ifadeler kullanmaktan bilhassa imtina eden bir iman metni sunmuş ve böylece affedilmişti. Ancak bizzat Arius'un bağışlanmış olması, Arius tarafından savunulan ve 325 Nikaia Konsili'nde mahkûm edilen ilahiyat görüşlerinin de bağışlandığı anlamına gelmiyordu. Bu sırada halen sürgünde bulunan Nikomedeialı Eusebios ile Nikaialı Theognis ise Arius'un bağışlandığına dair haberleri almışlar ve kendileri açısından da umut ışığı sezerek söz konusu bu konsili toplayan ruhbanlara imparator nezdinde kulis yapmaları için baskı uygulamaya başlamışlardı.
- 328 yılı: Eusebios ile Theognis bu noktada başarı elde etmişlerdi. Çünkü kısa süre sonra onlar da geri çağrılmışlar ve evvelce yönettikleri kürsüleri yeniden elde etmişlerdi. Constantinus işte şimdi Aleksandreia başpiskoposu Aleksandros'a yazarak ondan Arius'u kiliseye kabul etmesini istemişti. Ancak Aleksandros bu sırada ölmüş, Athanasios onun yerini almıştı. Constantinus da bu yüzden Nikomedeialı Eusebios'a Arius'u kiliseye kabul etmesi için Athanasios'a yazmasını söylemişti. Ne var ki, bundan da olumlu bir sonuç çıkmamıştı[673].

Sonuç olarak, Roma imparatoru Constantinus'un Nikaia Konsili'nden birkaç yıl sonra dinî siyasetinde büyük önem taşıyan bazı güncellemeler yaptığı ve bu değişiklikleri ilan etmek maksadıyla Nikomedeia'da 327 yılı Aralık ayında veya bir sonraki yılın Ocak ayında toplanmış olabileceği rivayet edilen bir kilise mec-

---

[672] Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, ss. 174-175.

[673] Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 178.

lisi organize edip bu meclise bizzat iştirak ettiği anlaşılmaktadır. Burada, Nikaia Konsili'nde alınan bazı kararlar gözden geçirilip düzeltilmişti. Nitekim bu çerçevede Nikomedeia Konsili'nin öncesinde, esnasında veya hemen sonrasında Arius, Nikomedeialı Eusebios ve Nikaialı Theognis'in bağışlanma elde ederek sürgünden geri çağrıldıkları ve Bithynia'ya geldikleri görülmektedir[674]. Bu kronoloji nispeten tartışmalı olsa da, Arius'un 335 Tyros (Sur) ve 336 Constantinopolis konsillerinde "Ortodoks" ilan edildiğini kesin olarak biliyoruz. Bu takdirde, 325 Nikaia Konsili'nde görüşleriyle beraber bizzat aforoz edilen Arius'un henüz bu konsilin kısa zaman sonrasında toplanan Nikomedeia (327), Tyros (335) ve Constantinopolis (336) konsillerinde imparatorun teşvik ve yönlendirmesi veyahut en azından müsaadesiyle "Ortodoks" kabul edildiği; dolayısıyla Nikaia Konsili'nin henüz on yıl geçmeden bizzat imparator tarafından üç defa ıskartaya çıkarıldığı söylenebilir. Ancak 4'üncü yüzyılın son çeyreğinde İmparator I. Theodosius'un desteği sayesinde Arius yanlılarını kesin bir yenilgiye uğratarak "Ortodoks-Hıristiyan" unvanını taşımaya ve devlet tarafından tanınan yegâne Hıristiyanlık kurumu olmaya hak kazanan Nikaia Konsili yanlısı kilise, yukarıda zikrettiğimiz bu konsilleri tanımadığı için Arius günümüze kadar Hıristiyanlık tarihinin en büyük "sapkını" olarak kalmayı sürdürmüştür. Hâlbuki Ariusçu görüşlerin Nikaia Konsili'nden sonra 4'üncü yüzyılın son çeyreğine kadar bilhassa ülkenin doğu kısmında Hıristiyanlığın "Ortodoks" kabul edilen başlıca formu sayıldığını söyleyebiliriz.

Kiliseye yeniden dönen ve imparatorun politik desteğini sağlamayı da başaran Ariusçu ruhbanlar ile karşıt görüşlü (Nikaia dogması yanlısı) ruhbanlar arasında teoloji kavgaları bundan sonra daha da şiddetlenerek sürdü. Bu süreçte Aleksandreia şehri Nikaia yanlısı ruhbanlar, Nikomedeia ise Ariusçular için bir ölçüde merkez şehirler oldular. Çünkü Ariusçu cephenin liderliği Nikomedeia piskoposu tarafından, Nikaia Konsili yanlısı cephenin önderliği ise Aleksandreia başpiskoposu tarafından sürdürüldü.

Eusebios, Aleksandor'un şahsiyetinde Nikaia dogmasıyla mücadeleyi İmparator Constantinus'un desteğiyle devam ettirdi. Örneğin, İmparator Constanti-

---

674 Kevin Kaatz, *Early Controversies and the Growth of Christianity*, ABC-Clio: California 2012, s. 109; Barnes, Nikomedeia Konsili'nde bizzat Arius'un bağışlanma elde ettiği kanaatindedir. Bk. *Constantine and Eusebius*, s. 231; Aynı görüş için ayrıca bk. J. Warren Smith, "The Trinity in the Fourth-Century Fathers", *The Oxford Handbook of the Trinity*, ed. G. Emery O. P.-M. Levering, Oxford 2011, s. 111; Ayrıca krş. N. Lenski, *Constantine and the Cities*, s. 76.

nus, Arius'u bağışlamayı ve yeniden kiliseye kabul etmeyi ısrarla reddeden Athanasios'u çağırtarak onunla görüşmüştü ki, bu görüşmenin arkasında Eusebios'un olduğu açıktır. Örneğin, Athanasios'la problem yaşayıp Eusebios'a sığınan bazı kişiler, Eusebios tarafından Athanasios aleyhine mahirane şekilde kullanılmışlardır[675]. Athanasios'un ve Aleksandreia Kilisesi'nin bu rekabet ve mücadele ortamında imparatorun politik desteğini Ariusçu grup lehine yitirmiş olmak hasebiyle nispeten savunma durumunda kaldığı düşünülebilir. Ancak yine de Athanasios, Arius'un kiliseye yeniden kabulü konusunda geri adım atmayı reddetmeyi sürdürmüştür.

Kilise tarihçilerine göre "Ortodoks" bir Hıristiyan olduğu hususunda Constantinus'u ikna etmeyi başaran Arius ise bir sonraki aşamada Aleksandreia'ya dönmüştü. Ancak belirttiğim gibi, en büyük rakibi olan Athanasios tarafından kiliseye kabul edilmemişti. Bunun üzerine Nikomedeialı Eusebios bu hususta Athanasios'a bir mektup göndermesi için imparatoru teşvik etmişti. Eusebios'u dinleyen Constantinus ise Aleksandreia'daki Athanasios'a hitaben şu sözleri kaleme aldı:

> Benim irademi biliyorsunuz. Kiliseye girmek isteyen herkesin özgürce girmesine olanak tanıyın. Şayet kilisenin inancını paylaşan herhangi birisine engel olduğunuzu veya bunu yasakladığınızı duyarsam, derhâl azlinize ve sürgün edildiğinize ilişkin emirlerimle birlikte birisini yollayacağım[676].

İmparatorun bu sözlerle Arius'u kiliseye kabul etmesi için Athanasios'u azarladığı ve hatta tehdit ettiği açıkça görülüyor. Athanasios geleneğini takip etmekle Constantinus'a toz kondurmamak arasındaki dengeyi, "imparator, kilisenin bölünmesini istemediği için böyle yazdı" cümlesiyle beyhude yere kurtarmaya çalışan kilise tarihçisi Sokrates ise Athanasios'un çeşitli bahaneler üreterek bu emrin gereğini yerine getirmediği vurgulamıştır[677]. Ancak Athanasios bunun bedelini henüz Constantinus'un yaşamı sırasında Nikomedeialı Eusebios'un Tyros'ta topladığı bir konsil sonucu aforoz edilip görevinden uzaklaştırılmak suretiyle ödeyecektir (335)[678]. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, sürgün kararları bundan sonraki süreçte de Athanasios'un karşısına birçok defa çıkacaktır.

---

675 Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 27.

676 Athanasius, *Apologia Contra Arianos*, 59; Socrates, *Hist. Eccl.*, i. 27; Theodoret, *Hist. Eccl.*, i. 31.

677 Socrates, *Hist. Eccl.*, 1. 27.

678 Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 25; Theodoret, *Hist. Eccl.*, i. 28; Krş. M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 100-101; H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, s. 55; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 238.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM



4'ÜNCÜ YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK

I. CONSTANTİNUS SONRASINDA KİLİSE-DEVLET İLİŞKİLERİ



Samimî bir Hıristiyan olsa da olmasa da, İmparator Constantinus Roma Devleti ile Hıristiyan Kilisesi arasında ittifak arayışına kalkışırken, yeni, disipline edilmiş ve yükselişte olan enerjik bir inancın "birleşik imparatorluk" idealini destekleyebileceğini umut etmişti. Fakat yanıldı[679]. Çünkü Constantinus'un ölümüyle birlikte Roma yönetiminin kilise siyaseti kararsızlıklarla dolu karmaşık bir sürece girdi.

1. Constantinus'un Oğulları: Devletin Değişken Kilise Politikaları

Constantinus'un yaşamı sırasında oğullarından II. Constantinus, II. Constantius ve Constans çeşitli zamanlarda *Caesar* ilan edilmişlerdi[680]. Nitekim bunlar babalarının ölümünden sonra imparatorluk yönetimini *Augustus* sıfatıyla müştereken tevarüs etmeye başladılar. Ülkenin batı topraklarındaki Galia, Britannia ve Hispania eyaletlerinde yönetimi üstlenen en büyük kardeş II. Constantinus, İtalya, Afrika ve Illyricum bölgesinde hüküm sürmekte olan en küçük kardeşi Constans'ın koruyuculuğunu üstlendiği iddiasındaydı. İki kardeş arasında, II. Constantinus'un bu iddiasından kaynaklanan toprak mücadelesi yüzünden bir savaş yapıldı ve savaşı kaybeden II. Constantinus maktul düştü (340)[681].

Birbirleriyle savaşan bu iki imparator, takip edilmesi gereken dinî politika konusunda büyük oranda paralel görüşler taşımışlardı. Zira her iki imparator

---

679 Stephen Williams-Gerard Friell, *Theodosius: The Empire at Bay*, Yale University Press 1994, s. 10.

680 Bk. Eusebius, *VC*, iv. 40; Aurelius Victor, 41, s. 50 (Aurelius tarih vermez); Zosimus, ii. 35. 1; Malalas, 13. 15-6, s. 177. (Constantinus'un sözü geçenler dışında evvelki bölümde adını birkaç kez zikrettiğimiz Crispus adında bir oğlu daha vardı. Crispus, Constantinus'un ilk eşinden doğmuştu ve üzerine atfedilen bir suçlama sebebiyle bizzat imparatorun emri gereğinde öldürülmüştü. II. Constantinus, Constans ve II. Constantius, Constantinus'un ikinci eşi Fausta'dan doğmuşlardır).

681 Eutropius, x. 9; Aurelius Victor, 41, s. 52; Zosimus, ii. 39. 2 (ii. 41. 1'de II. Constantinus ile Constans arasındaki anlaşmazlığın İtalya ve Afrika Kartacası (Karkhedon) üzerine olduğunu belirtmekte ve iki imparator kardeşin savaşına değinmektedir); Theophanes, s. 55-56 (=AM 5829=AD 336-337); 58 (=AM5831=AD 338/339); *Chronicon Paschale*, s. 21; John Nikiu, s. 70; Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 5; Sozomen, *Hist. Eccl.*, iii. 2; Zonaras, xiii. 5, s. 158.

da Hıristiyanlık dinine mensuptular ve Nikaia Konsili yanlısı ruhbanlara destek vermişlerdi. Örneğin, II. Constantinus, babası Constantinus zamanında sürgüne gönderilen Ariusçuluk karşıtı bazı piskoposların affedilerek görevlerine dönmelerini sağlamıştı. Bu sırada ülkedeki Nikaia Konsili yanlısı grubun liderliğini yapmakta olan Aleksandreia piskoposu Athanasios da görevine dönmüştü[682]. Ağabeyinin ölümüyle sonuçlanan savaşın ardından imparatorluğun batı topraklarını tek başına uhdesi altına alan Constans da yönettiği eyaletlerdeki dini siyaseti değiştirmedi. Constans, tahtta kaldığı 337-350 yılları arasında ülkenin batısında Nikaia formülü yanlısı ruhbanları destekledi ve himaye etti[683].

Buna karşın, Nikaia Konsili'nden bir süre sonra ülkenin özellikle doğu bölgelerindeki dinî hassasiyeti kavrayarak Ariusçulara karşı daha ılımlı bir politika takip etmeye başlayan Büyük Constantinus'un tutumu, ortanca oğlu II. Constantius'un şahsiyetinde dirayetli bir takipçi buldu. II. Constantius, Ariusçu ruhbanlara destek vermeyi esas alan bir dinî siyaset benimsemişti[684]. Çünkü babasının ardından ülkenin doğu bölümünü o yönetiyordu ve batının aksine doğuda Ariusçuluğun geniş kitleler arasında kökleşip desteklendiğini görmüştü. Nitekim Ariusçuluk karşıtı cephenin lideri Athanasios, 339 yılında II. Constantius tarafından sürgün edilmek istenince kaçarak Roma'ya sığınmıştı[685].

Görüldüğü gibi, Büyük Constantinus'un arkasında bıraktığı Roma yönetimi artık kilise meseleleri üzerinde müdahil bir konumdaydı ve başa geçen imparatorlar büyük oranda yönettikleri bölgelerin politik şartlarına ve belki nispeten kendi kişisel tasarruflarına göre taraflarını belli ediyorlardı. Constantinus'tan sonraki dönemde, Constans ile II. Constantinus batıda Nikaia formülü yanlısı ruhbanları, II. Constantius ise doğuda Ariusçu din adamlarını desteklemişlerdi. Bu olgu, ülkenin batı ve doğu kısımları arasındaki politik karşıtlığı da kimi zaman besliyor, kimi zaman ise ondan besleniyordu. Gerçekten, batıda ve doğuda takip edilen dinî siyasetlerin farklı olması devletin iki bölümünü bazen karşı karşıya getirmiştir. Örneğin, Constans, 342-3 yılında Serdica'da (Sofya), evvelce Tyros (Sur) konsilinde azledilen dönemin en önemli dinî figürlerinden Athana-

---

682 Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 3; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iii. 2; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 265 (II. Constantinus'un bu hususta yazdığı mektubu 17 Haziran [illegible] tarihine atfetmektedir. Athanasios, 23 Kasım 337'de görevine dönmüştü); Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 91.

683 Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 238.

684 Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iii. 18; Theodoret, *Hist. Eccl.*, ii. 2, Malalas, 13. 17; Theophanes 54-55 (=AM 5828=AD 335/6); Zonaras, xiii. 11, s. 171-172.

685 Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 11 (Athanasios'un kaçışını askerî birliklere bağlamaktadır).

sios meselesi üzerine bir konsil toplamış ve hiçbir Ariusçu ruhbanın katılmadığı bu konsil vasıtasıyla görevini Athanasios'a iade etmeyi başarmıştı[686]. Ancak bu başarı, aslında Constans'ın doğu hükümdarı II. Constantius'u savaş ile tehdit etmesinden sonra elde edilebilmişti[687]. Bununla beraber, doğuda başka türlü bir dinî hassasiyet bulunması yüzünden bu konsil gerçek bir barış sağlamaktan uzak kalmıştı. Henüz konsil toplandığı sırada, Athanasios'un görevine döneceğini anlayarak Serdica'yı terk eden Arius yanlısı doğulu piskoposlar, aynı anda Philoppopolis'te alternatif bir konsil toplamışlar ve Athanasios ile birlikte Nikaia formülünü benimseyen tüm ruhbanların azlini onaylamışlardı. Bunun sonrasında ise karşılıklı aforozlaşmalar kol gezmişti[688]. Nitekim görünüşte Serdica Konsili'ne rıza göstermesine rağmen II. Constantius kısa süre sonra Athanasios'un azlini onaylayan doğulu piskoposları tasdik etmiş, bu yüzden de Athanasios'a yeniden sürgün yolu gözükmüştü.

Böylece, Hıristiyan din adamları, kilise ile ittifak kurma projesini gündeme getiren Constantinus'un ölmesinden çok kısa bir süre sonra politik figürlere dönüşmüşlerdi. Roma İmparatorluğu'nun seküler yöneticileri ise Hıristiyanlığın tehlikelerle dolu teoloji deryasına şu veya bu şekilde bulaşmaya başlamışlardı. Roma yönetimi ile kilise, yani Hıristiyan ruhbanlar ile seküler yöneticiler, bundan sonra birbirlerinden hiçbir zaman kopamayacakları bir ortaklığa ister istemez girmiş oldular.

Constans, 350 yılında isyankâr General Magnentius tarafından öldürüldü[689]. Bu durum, Athanasios'un şahsiyetinde Nikaia Konsili yanlısı din adamlarının siyasî dayanaktan yoksun kaldıkları anlamına geliyordu[690]. Magnentius ise 351 yılında cereyan eden Mursa Savaşı'nda doğu hükümdarı II. Constantius'a yenile-

Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 20.

T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 165.

Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 22-23; Genel olarak bk. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 55.

Aurelius Victor, 41, s. 52; Zosimus, ii, 42, 1-5; Eutropius, x. 9; Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 25, 28, 32; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iv. 1; John Nikiu, s. 71; Philostorgius, iii. 22; *Chronicon Paschale*, s. 26; Theophanes, s. 72 (=AM 5849=AD 356/7); *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 4, s. 268; Zonaras, xiii. 5-6, s. 158-161.

N. Lenski, *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A. D.*, Berkeley: University of California Press, 2002, s. 235; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 238; Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 121 vd.

rek intihar etti[691]. Bu suretle Roma İmparatorluğu'nun alabildiğine geniş arazisi tek başına II. Constantius'un yönetimi altında birleşti.

2. II. Constantius (337-361): Ariusçu Kilise Politikası ve Hıristiyanlaştırma Çabaları

II. Constantius, iktidarının bundan sonraki döneminde de Ariusçu ruhbanları destekleyen dinî siyasetini sürdürdü. Ancak bu siyaset, kilise tarihçileri tarafından öne sürüldüğü gibi bizzat imparatorun fanatik bir mezhep taassubu benimsemesinden çok, tıpkı babasının yapmaya çalıştığı gibi kilise içi teolojik tartışmaları ve kutuplaşmaları kabul edilebilir bir çözüme kavuşturabilme gayretinden kaynaklanmıştı[692]. Nitekim 350'li yıllarda birbiri ardınca toplanan konsillerin temel amacı aslında farklı teolojik gruplar arasında uzlaşı sağlamaktı[693].

Bunun yanı sıra, II. Constantius'un dikkatini Hıristiyanlık konusuna yönlendiren daha tali bir takım sebepler de mevcut olmalıdır. Teolojik açıdan, şayet Hıristiyanlık Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olan imparator ile birlikte devletin kurtuluşuna ve güvenliğine yardım edecek idiyse, Hıristiyanların Tanrı'nın doğası hakkında bir anlaşma yapmaları tabii olarak imparatorun beklentisiydi. Nitekim Athanasios başta olmak üzere Nikaia Konsili yanlısı grubun ezilerek çeşitli konsiller vasıtasıyla Ariusçu görüşün Roma topraklarında "Ortodoks" ilan edilmesi biraz da bu gayeye yönelik bir teşebbüstü[694]. Zira evvelce de belirtildiği gibi, ülkenin doğusunda Ariusçuluk en güçlü Hıristiyanlık yorumu olarak varlığını kanıtlamıştı.

Politik ve idarî açılardan bakıldığında ise kilise ve ruhbanlar kısa sürede büyük miktarda sermaye biriktirmişlerdi. Onlar, Constantinus'un kendilerine sunduğu vergi imtiyazı hakkının herhalde tadını çıkarıyorlardı. Kilise ve din adamları bu durumun bir sonucu olarak birçok bölgede büyük nüfuz elde etmişlerdi. Hatta onların güç ve nüfuzlarını ülkenin mahallî siyasi yöneticileriyle mukayese etmek mümkündü. Nitekim II. Constantius, Hıristiyanlığa ve kiliseye meselenin biraz da bu yönünü önplana alarak yaklaştı. İmparator, devletin kilise yüzünden uğradığı vergi kaybını nispeten azaltabilmek amacıyla kilise bün-

---

691 Eutropius, x. 11-12; Zosimus, ii. 44. 1 - ii. 54. 2; Aurelius Victor, 41, s. 52; Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 25, 28, 32; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iv. 7; John Nikiu, s. 71; *Chronicon Paschale*, s. 31-32; Theophanes, s. 72-73 (=AM 5849=AD 356-7); Zonaras, xiii. 8-9, s. 164-166.

692 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, ss. 318-325.

693 N. Lenski, *Failure of Empire*, s. 235.

694 Ostrogorsky, *Bizans*, s. 45; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 94.

yesinde görev yapanların özellikle tespitine çalıştı[695]. Bu durum, Roma ülkesinde Constantinus sonrası dönemde devletin kiliseye bahşettiği büyük olanakları suiistimal etmeye çalışan kimselerin bulunduğunu göstermektedir.

a. Antiokheia Konsili (341): Devletin Kilise Hiyerarşisi Düzenlemeleri

II. Constantius yine tıpkı babası gibi kilise üzerinde hâkimiyet tesis etmeye çalışan politik bir şahsiyetti. Onun amacı, devletin her açıdan kilise üzerinde tam bir egemenlik sağlamasıydı. II. Constantius'un bu beklentisi, kendisini pek çok kez politik açıdan Constantinus döneminden beri güçlenmekte olan Hıristiyan din adamları ile karşı karşıya getirmiştir. Zira Hıristiyan ruhbanlar kilise üzerinde kendi egemenliklerini sürdürmek hülyasına sahiptiler. Örneğin, Cordoba piskoposu Hosius, kilisenin bağımsızlığına saygı göstermesi ve bu konuda kardeşi Constans gibi davranması için II. Constantius'a şu sözlerle yalvarmıştı:

> Zorbalığı durdurun ve bizlere emirler yazıp yollamayın. Sürgündekileri (din adamlarını) bağışlayın, ta ki daha büyük çaplı şiddete başvurmasınlar. Çünkü onları şiddet kullanmakla suçluyorsunuz. (Kilisenin içişlerine karışmak gibi) bu tür bir davranış Constans tarafından gösterilmiş miydi? O, hangi piskoposu sürgüne yollamıştı? O, ne zaman kilise kararlarına müdahil olmuştu? Onun hangi yerel yöneticisi insanlardan herhangi birisinin kınanmasını onaylamıştı?
>
> Size yalvarırım, durun, ölümlü bir insan olduğunuzu hatırlayın. Kıyamet gününü anımsayarak kendinizi o gün için hazır tutun. Kilise içi meselelere zorla karışmayın, bu meseleler hakkında bize tavsiye vermeyin, aksine, bu konularda bizden bilgi edinin. Tanrı size krallık verdi, ancak kiliseye dair konuları da bize emanet etti. Sizin imparatorluk statünüzü çalmaya çalışan bir adam nasıl ki sizi oraya yerleştiren Tanrı'ya karşı gelmiş olursa, siz de aynı şekilde kilise meselelerini kontrolünüze alırken suç işleyip günahkâr olmaktan korkun. *Caesar*'ın hakkı *Caesar*'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya diye yazılmıştır (Mt. 22. 21). Bu yüzden, ne biz piskoposlar dünyayı yönetme hakkını kendimizde görelim, ne de siz imparator olarak kilise konularından kendinize vazife çıkarın[696].

Hosius'un bu satırları, Roma yönetiminin kilise üzerindeki egemenlik iddiasını açıkça kanıtlayan önemli kayıtlardır. Nitekim Constantinus sonrası dönemde Roma yönetiminin kilise bünyesinde kesin barışı sağlamaya ve bu kurum üzerinde tam bir egemenlik tesis etmeye yönelik çabaları, özellikle 341 yılında

---

[695] R. Malcolm Errington, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, North Carolina Press 2006, s. 171.

[696] T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 175.

toplanan Antiokheia Konsili'nde ve bilhassa da bu konsilde ortaya konulan bazı kanonlar vesilesiyle su üstüne çıkmaktadır. Burada kabul edilen kanonlar, artık aynı zamanda devletin de birer görevlisi haline dönüşen Hıristiyan ruhbanlar arasındaki hiyerarşik düzeni ve işbölümünü organize etmeyi öngörmüş, bu sayede kilise içindeki muhalif ve ayrılıkçı din adamlarını kiliseden doğrudan ihraç etmeye yönelik tedbirleri yürürlülüğe koymuştur. Söz konusu düzenlemelerin asıl amacı ise devletin merkezi otoritesini hem kilise üzerinde hem de kilise üzerinden toplum nezdinde yaygınlaştırmaktı. Çünkü yüksek rütbeli daha az sayıdaki Hıristiyan din adamını kontrol eden devlet, bu sayede bu din adamlarına kesin bir hiyerarşik yapılanma altında bağlı olan çok sayıdaki daha düşük rütbeli din adamını kontrol etmiş olacaktı. Bu olgu ise şüphesiz söz konusu ruhbanların yetki alanında bulunan toplumun kontrol altına alınması manasına gelecekti.

Bu çerçevede, Antiokheia Konsili'nin 4'üncü kanonu, bir konsil tarafından azledilen bir piskoposun bu konsil kararını hiçe sayıp görevine devam etmeye cüret göstermesi halinde geri dönüş şansını yitireceğini söylemektedir[697]. Benzer şekilde, kendi piskoposunu hiçe sayıp ondan ayrılarak başka bir yerde görev yapmaya çalışan daha düşük seviyeli din adamlarının, piskoposları tarafından üç kez çağrılmalarına rağmen dönüp itaat etmemeleri durumunda azledilecekleri ve tüm dönüş umutlarını yitirecekleri de bu konsilin 5'inci kanonu ile hüküm altına alınmıştır[698]. Bu kanonlardan anlaşılan şudur: Roma yönetimi Hıristiyan ruhbanlar arasındaki hiyerarşik durumun önemini takdir etmişti ve ülke çapında bütün ruhbanlardan bu hiyerarşiye kesin bir itaat istiyordu.

Gerçekten, 9'uncu kanona göre, ülkedeki tüm piskoposlar bulundukları eyaletlerdeki metropolitlerin görüşleriyle bağlı olacaklar, onun izni ve bilgisi olmadan yetkilerini aşıp hiçbir işe kalkışmayacaklardı[699]. 10'uncu kanon uyarınca ise diyakoz gibi daha düşük rütbeli din adamları piskopos olmaksızın yetki alanlarına girmeyen işleri yapamayacaklardı. Buna teşebbüs edenler kesin olarak azledileceklerdi[700]. Bütün bu hiyerarşi öylesine keskin bir yapılanmaya dönüştürülmek istenmişti ki, örneğin bir eyaletteki metropolitin izni ve rızası olmaksızın kendi kararı ile imparatora giden bir piskoposun veya diğer bir din görev-

---

697 *NPNF* 2. 14, s. 180.

698 *NPNF* 2. 14, s. 181.

699 *NPNF* 2. 14, s. 185.

700 *NPNF* 2. 14, s. 187.

sinin hem cemaatten dışlanacağı hem de makam ve itibarından azledileceği hükme bağlanmıştı[701].

Antiokheia Konsili, kilise içi hiyerarşi konusuna olduğu kadar ruhbanlar arasındaki işbölümü meselesine de büyük önem vermişti. Burada öncelikli amaç, muhtelif şehirlerde görev yapan Hıristiyan ruhbanların yetki meselesi yüzünden birbirleriyle ters düşmelerini önlemek, yani kilise içi barışı mümkün mertebe tesis etmekti. Konsilin 6'ıncı kanonu, kendi piskoposu tarafından aforoz edilen birisinin yine kendi piskoposu tarafından affedilene kadar herhangi başka bir piskopos tarafından kabul edilemeyeceğini söylemektedir[702]. Piskoposların kendi görev bölgelerini bırakıp başka bölgelerin işlerine karışmaları ise kesin bir dille yasaklanmıştır. Zira 13'üncü kanon uyarınca, davet edilmeksizin başka bir eyalete gidip orada atamalar yapan ve yönetim işlerine karışan piskoposların azledilecekleri ve bunların kendi yetki alanlarının dışında yaptıkları işlerin kendiliğinden hükümsüz olduğu belirtilmişti[703]. 14'üncü kanona göre ise herhangi bir konsil kararı veya metropolit konsili olmaksızın boş bir kürsünün piskoposluğunu üstlenmeye çalışan bir ruhban görevden uzaklaştırılacaktı[704]. Açıkça görüldüğü gibi, ruhbanların ilahiyat içerikli tartışmaları ve kutuplaşmaları yüzünden kilise içi birliği sağlayabilmek noktasında yeterince müşkilat çeken Roma yönetimi, buna bir de ruhbanların yetki ve nüfuz mücadelelerinin eklenmesini istemiyordu. Devlet, bu amaçla her türlü tedbiri almaya hazırdı ve Antiokheia Konsili'nin yukarıda söz konusu edilen kanonları herhalde bu amacın yansımalarıydı.

b. Roma Yönetiminin Hıristiyanlaştırma Politikaları

Roma yönetimi, bütün bu çabalarına karşın ilk defa olarak İmparator II. Constantius döneminde Hıristiyanlığa ilişkin dinsel meseleleri ve kaynayan bir kazanı andıran kilise kurumunu kontrol etme noktasında yetersiz kaldığını anlamıştır. Nikaia Konsili'nden sonra her geçen gün ruhbanlar arasındaki teolojik karmaşa daha da artmıştı ve kilise bünyesindeki tartışmaların ve kutuplaşmaların önü bir türlü alınamamıştı. Gelişmeleri seyretmek zorunda kalan II. Constantius ise Constantinopolis'ten hadiseleri kontrol altına alma şansına sahip değildi. Çünkü Nikaia Konsili'nde ülkenin Hıristiyanlık açısından merkezleri ola-

701 *NPNF* 2. 14, s. 187.

702 *NPNF* 2. 14, s. 182.

703 *NPNF* 2. 14, s. 188.

704 *NPNF* 2. 14, s. 190.

rak sivrilen Roma, Aleksandreia ve Antiokheia Kiliselerine kıyasla Constantinopolis Kilisesi'nin hiçbir önemi ve yetkisi yoktu. Roma yönetimi bu problemi bir süre sonra I. Theodosius'un iktidarı sırasında, sonrasında ise Marcianus döneminde kesin şekilde çözüme kavuşturmak isteyecektir. Ancak şimdi, II. Constantius, bu problemi teolojik ve politik meselelerdeki yetkinliği kanıtlanmış bir piskopos olan Nikomedeialı Eusebios üzerinden çözme veya hafifletme girişiminde bulunmuştur. Nitekim Eusebios 338 yılında Constantinopolis piskoposluğuna atandı[705]. Ne var ki, 355'te toplanan Mediolanum (Milano) Konsili'nde görüldüğü gibi, Hıristiyan ruhbanların teolojik kutuplaşmaları bundan sonra da tüm hızıyla sürmüştür[706].

Devletin kilise ile bütünleşmesi bağlamında bakıldığında, II. Constantius dönemi başka bazı açılardan da önem taşımıştır[707]. Babası Constantinus'un başlattığı Hıristiyanlık yanlısı politikalar II. Constantius tarafından pekiştirilmişti. Bu kapsamda, II. Constantius yüksek dereceli memuriyetlere Hıristiyanları atamaya dikkat göstermişti. Örneğin konsüllük ve *praefectus in praetorio* görevleri için bu dönemde Hıristiyanların tercih edildikleri belirtilmektedir. Rivayete göre, II. Constantius'un iktidarı sırasında ülkenin batı yakasında sadece sıradan pagan konsüller bazı memurlukları ellerinde tutabilmişlerdi ve onların da çoğu 350'den önce Constans tarafından atanmışlardı. Doğuda ise 350'li yılların sonlarında pagan dinine mensup sadece bir kişi *praefectus in praetorio* olarak atanmıştı. Bu arada, Constantius'un söz konusu atamaları yaparken Hıristiyanlar arasında kendi teolojik görüşlerine yakın olan kimseleri tercih ettiği dile getirilmektedir[708].

İmparator Constantius, 341 ve 356 yılında neşrettiği yasalarla tüm pagan tapınaklarının kapatılmasını ve geleneksel pagan uygulamalarının yasaklanmasını emretmişti[709]. 341 tarihli yasa, Constantinus'un önceki yasasıyla uyumlu şe-

---

705 Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 92.

706 Sozomenus, *Hist. Eccl.*, iv. 9; Socrates, *Hist. Eccl.*, ii. 36; John Nikiu, s. 71; Theophanes, s. 65 (=AM 5843=AD 350/351); *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 4, s. 273.

707 Theophanes, s. 65 (=AM 5840=AD 347/348) (Theophanes, Constantius zamanında Hıristiyanlığı kabul eden paganlara atıfta bulunmaktadır); Genel olarak bk. Kaçar, *Hıristiyanlık*, ss. 95-98 (Yazar, Ariusçuluk karşıtı olmaları ve Athanasios'un çizdiği portreyi esas almaları sebebiyle kilise tarihçilerinin Constantius'u Ariusçuluğun ihyası için tek sebep gibi gösterdiklerini belirtmekte, buna mukabil Constantius'un arayışlarının Ariusçuluğa destek vermek kadar uzlaşı arayışı şeklinde de adlandırılması gerektiğini düşünmektedir).

708 T. Barnes, *Athanasius and Constantius*, s. 167.

709 W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 57.

...lde pagan kehanet ve kurban uygulamalarının tümüyle yasaklandığı *(C.Th.* 16. 10. 2, 20), Şubat 356 tarihli yasa ise putperestlik ve kurban suçu işleyenlerin cezalandırılacağı hükümlerini içermişti (*C.Th.*, 16. 10. 6). 1 Aralık 346 tarihli bir yasa ise şöyle söylemişti: "Her yerde ve her kentte tapınaklar derhal kapatılmalı ve günah işleme imkânı kalmaması için buralara insanların girişi yasaklanmalıdır[710]." II. Constantius, söz konusu bu düzenlemede bu yasayı ihlal edenlerin ve ayrıca yasanın yerine getirilmesine özen göstermeyen valilerin cezalandırılacakları tehdidini de savurmuştu (*C.Th.* 16. 10. 4).

Bununla birlikte, bahsi geçen yasal düzenlemelere karşın Roma yönetiminin uygulama noktasında pagan dinine ve tapınaklarına karşı çok sert bir kovuşturma siyaseti takip etmediği de açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim sonraki bazı Hıristiyan imparatorların neşrettikleri yasalara bakarak bu çıkarımı yapabiliriz. Hatta bizzat Constantius döneminde 1 Kasım 346'da çıkarılan bir yasada bile, "pagan uygulamaları yasaklanmış olmasına rağmen surların dışındaki tapınak yapıları muhafaza edilmelidir" hükmü geçmişti (*C.Th.* 16. 10. 3). Roma yönetimi muhtemelen pagan uygulamaları içinde daha ziyade Hıristiyanlardan en çok tepki çeken kurban merasimlerini hedef almak ve mümkün olduğunca sınırlandırmak istiyordu. Örneğin, yine Constantius döneminde yapılan 23 Kasım 353 tarihli bir yasada, "İsyankâr Magnentius tarafından gece vakti gizlice yapılan kurban törenlerine verilen müsaade yeniden kaldırılmıştır" denilmişti (*C.Th.* 16. 10. 5).

İmparator II. Constantius, ruhbanları ve Hıristiyanlığı güçlendirmeye yönelik başka bazı adımlar da attı. 27 Ağustos 343 tarihli bir düzenlemeyle ruhbanların ve yardımcılarının hali hazırdaki ve gelecekteki tüm vergilerden muaf tutulacakları yinelendi (*C.Th.* 16. 2. 8). 23 Eylül 355 tarihli bir düzenleme, piskopos unvanı taşıyan ruhbanların Sivil Mahkemelerde yargılanamayacakları hususunu yasalaştırdı (*C.Th.* 16. 2. 12). Bu iki yasaya bakarak, II. Constantius'un, babasının sonrasında ruhbanları toplumun "elit" sınıfı haline dönüştüren düzenlemeleri sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Ancak anlaşılan o ki, Constantius bu konuda kimi zaman babası kadar bonkör davranmamıştır. Belki de devletin vergi kaybını bir derece önleyebilmek amacıyla, yukarıda bahsi geçen 343 tarihli yasaya bir hüküm koymuştu. Buna göre, şayet ruhbanlar kendi mesleklerini icra etmeye başlar ve buradan para kazanırlarsa, bu takdirde vergi ödeyeceklerdi (*C.Th.* 16. 2. 8). İmparator II. Constantius, Hıristiyanlığı Yahudilik karşısında biraz daha güçlendirebilmek maksadıyla ise 3 Haziran 352 tarihinde bir yasa neş-

[710] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 360.

retti. Buna göre, Hıristiyan iken Yahudiliğe geçen birisinin mal varlığının müsadere edileceği hususu yasalaşmış oldu (*C.Th.* 16. 8. 7).

Constantius'un bütün bu düzenlemeleri, Roma yönetiminin bundan sonra ve özellikle Theodosius zamanında daha da belirginleşecek olan Hıristiyanlık yanlısı, yani bilhassa paganizm karşıtı kesin tutumunun habercisiydi. Nitekim II. Constantius döneminde sürdürülen Hıristiyanlaştırma siyaseti sayesinde bir sonraki imparator Iulianus'un paganizmi yeniden ihya etme teşebbüsü henüz başlamadan başarısızlığa mahkûm edilmiştir.

3. Iulianus (361- 363): Yönetimin Paganizme Dönüş Teşebbüsü

Iulianus, Iulius Constantius'un oğlu olup İmparator Constantius'un üvey erkek kardeşidir. Iulianus, aynı zamanda, geleneksel pagan inanışını yeniden ihya etme teşebbüsü yüzünden kilise yazarlarının da ismini nefretle andıkları bir siyasî şahsiyettir. Ancak onun aslında Hıristiyan eğitmenler nezaretinde yetiştirildiği Ammianus Marcellinus gibi pagan yazarlar tarafından bile nakledilen bir bilgidir.

a. Iulianus'un Paganizme İhtidası Meselesi

4'üncü yüzyılın büyük tarihçisi Ammianus Marcellinus, Iulianus'u tasvir ederken, onun henüz çocukluğundan itibaren pagan tanrılarına ibadet etmek isteyen ve gençlik çağına ulaştığında bu özlemle yanıp tutuşan bir hanedan üyesi olduğunu öne sürmüştü. Ancak Ammianus'a göre Iulianus'un gittikçe büyüyen bu özlemini insanlardan gizli tutmak için yeterince sebebi vardı. Çünkü Constantinus hanedanının bir üyesi olması sebebiyle kendisine sürekli şüphe ve kaygıyla yaklaşan üvey kardeşi Constantius, onun Hıristiyan eğitmenlerin altında yetiştirilmesini uygun görmüştü. Iulianus ise bu yüzden siyasî gücü eline geçirene kadar herkese iyi bir Hıristiyan gibi görünmüş, imparatorluk makamını tevarüs ettikten sonra ise pagan tapınaklarının açılması, kurbanların sunaklara getirilmesi ve tanrılara ibadet geleneğinin yeniden başlatılması kabilinden geleneksel pagan dinini ihya etmeye yönelik faaliyetlere girişmişti[711].

Ammianus'un Iulianus'a ilişkin yukarıdaki bazı ifadeleri kilise tarihçisi Sozomenos tarafından da teyit edilmektedir. Sozomenos da Iulianus'un çocukluğu ve gençliği sırasında iyi bir Hıristiyan gibi görünüp yaşadığını belirtmiş, fakat

---

[711] Ammianus Marcellinus, 22. 5. 1-2.

onun ülkede siyasî gücü eline geçirdikten sonra geleneksel pagan dinini ihya etmeye başladığı vurgusunu yapmıştır[712].

Bu iki tarihçinin ifadelerinden hareketle, Iulianus'un önce bir Hıristiyan olduğu veya öyle göründüğü, sonrasında ise gücü ele geçirmesiyle birlikte paganizme açıkça destek verdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Iulianus'un önce Hıristiyanlığa sonrasında ise paganizme yönelen zihin yapısını anlamak için belki de onun Nikomedeialı Eusebios ile ilişkisine bakılmalıdır. Iulianus, Constantinus hanedanının bir üyesi ve Hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak Constantinopolis'te doğmuştu (331/332). Çocukluk yıllarını Nikomedeia'da geçirmişti. Burada, altı-yedi yaşlarından itibaren bir süre şehrin piskoposu Eusebios'un gözetimi altında eğitim almıştı. 337 yılından itibaren Roma ülkesinin doğu eyaletlerini *Augustus* sıfatıyla yönetmeye başlayan Constantius, tahta ortak olma potansiyeli taşıyan hanedan üyelerine, yani Iulianus'un ailesine karşı da katliam seferberliği başlatmıştı. Ancak iki kardeş, Iulianus ile Gallus, büyük bir olasılıkla Nikomedeialı Eusebios'un Constantius'u ikna etmesi sayesinde bu katliamdan uzak tutulmuşlardı. Nitekim Ammianus Marcellinus Nikomedeialı Eusebios'un Iulianus'un akrabası olduğunu not etmiştir ki, akrabalığın anne tarafından gelmiş olabileceği düşünülmektedir[713].

Nikomedeialı Eusebios genç Iulianus'u muhtemelen Hıristiyan ve hatta Ariusçu olarak yetiştirmek istemiş olmalıdır. Eusebios, bu sebeple Mardonios isimli bir rahibi Iulianus'un eğitiminden sorumlu olmak üzere atamıştı. Bir takım iddialara göre aslında göstermelik bir Hıristiyan olan Mardonios ise Yunan klasiklerini Iulianus'a tanıtmış, ancak Nasıralı İsa hakkında esaslı bir eğitim vermemişti. Aynı paraleldeki görüşe göre, genç Iulianus, Büyük Constantinus ile çocuklarının dini olan Hıristiyanlıkta ikiyüzlü bir tutum ve riyakârlık müşahede etmişti. Zira babasını katledip onu yetim bırakanlar, yani Constantinus'un çocukları, bu dinin mensuplarıydı[714]. Bizzat Iulianus bu konuda şöyle söylemiştir:

> Baba tarafından, Constantius'un baba tarafıyla aynı kökten geldiğim pekâlâ bilinmektedir. Babalarımız kardeştiler, aynı babanın oğullarıydılar. Ve biz yakın akrabalar olduğumuz halde, bu imparatorların en vahşisi bize nasıl da davranı-

---

712 *Hist. Eccl.*, 22. 5. 2

713 Ammianus Marcellinus, 22. 9. 4; Krş. Rowland Smith, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Routledge: London-New York 1995, s. 2; Robert Browning, *The Emperor Julian*, University of California Press: Los Angeles 1976, s. 35.

714 Cragun-Kessler, *Christianity: Endangered or Extinct*, s. 157.

yor! Onun ve benim kuzenlerimizin altısı, onun da amcası olan babamı ve baba tarafından her ikimizin de amcasını ve en büyük kardeşimi yargılamaksızın öldürttü. Bana ve diğer kardeşime gelince, Constantius bizi de öldürtmek niyetindeydi, fakat sonunda bize sadece sürgün cezası verdi[715].

Bir müddet sonra Eusebios'un Nikomedeia'dan Constantinopolis kürsüsüne transfer olmasıyla birlikte Iulianus da muhtemelen doğduğu şehre dönmüştü[716].

Buna karşın Iulianus'un Roma ülkesinin başkentinde ikamet etmesi de İmparator Constantius tarafından kaygı verici bir rahatsızlık kaynağı addedilmişti[717]. Anlaşıldığı kadarıyla, Constantius bu sebeple Iulianus'u çeşitli bahaneler üreterek Anadolu'ya uzaklaştırmıştı. Constantius herhalde bir müddet sonra tahtının güvenliğinden emin oldu; Iulianus ile Gallus'un başkente dönmelerine müsaade etti. Buna rağmen Iulianus Constantinopolis'e dönmedi ve bundan sonraki birkaç yıl boyunca çocukluğunu geçirmiş olduğu Nikomedeia'da ikamet etti[718].

Iulianus, Nikomedeia'da geçirdiği bu süreçte dönemin meşhur pagan filozof ve hatibi Libanios ile ilişki kurdu ve onun usta söylevlerinden etkilendi. Libanios 340'lı yılları Anadolu'da geçirmişti; Constantinopolis, Nikaia ve Nikomedeia gibi önemli şehirlerde öğretmenlik yapmıştı. Nikomedeia'da geçirdiği beş yıl (344-349) Libanios'a göre yaşamının en güzel dönemiydi. İstediği her şeye sahipti, "sağlıklıydı, huzurluydu, öğrencilerinin arasında çalışıyordu[719]." Şöhreti bu dönemde daha da artmıştı. Hatta Constantius tarafından başkente çağrılmış ve burada retorik kursunun yöneticisi yapılmıştı. Fakat başkentte işler istediği gibi gitmedi. Çünkü burada nüfuzlu ve zengin insanlar arasında zamanının büyük kısmını sefahat toplantılarında israf etmek zorunda kalıyordu. Maaşı yüksekti, buna rağmen burada kalmaya gönülsüzdü. Nitekim 352'de yapılan bir teklifi değerlendirerek önce Athenai'ye (Atina) gitti, sonrasında ise buradan da ayrılarak memleketi olan Antiokheia'ya döndü[720].

---

[715] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 387.

[716] R. Smith, *Julian's God*, s. 2.

[717] Polymnia Athanassiadi, *Julian: An Intellectual Biography*, Routledge Revivals, 2014, s. 14.

[718] Socrates, *Hist. Eccl.*, 3. 1.

[719] Libanios, *Or.*, 1. 48; 1. 51.

[720] Detaylar için bk. Scott Bradbury (tercüme, sunum, notlar), *Selected Letters of Libanius from the Age of Constantius and Julian*, (Translated Text for Historians), Liverpool (University Press) 2004, ss. 6-7.

İşte Iulianus böylesine ilkeli ve meşhur bir öğretmenle ilişki kurmuştu. Aslında onun Libanios ile görüşmesi veya onun derslerine katılması kesin olarak yasaktı. Iulianus ise buna rağmen hayranı olduğu Libanios'a ait derslerin kopyalarını gizlice edinmekten ve bu dersleri titizlikle incelemekten geri durmadı[721]. Iulianus aynı dönemde diğer bir pagan filozof olan Maximus ile de karşılaşmış ve ondan da etkilenmişti. Ammianus ile Sozomenos'un Iulianus'u gizli bir putperest olarak tasvir eden yaklaşımları buradan kaynaklanmış olmalıdır. Zira Iulianus büyük olasılıkla bu sıralarda gizlice iletişim halinde olduğu pagan entelektüellerden etkilenerek paganizme ihtida etmiş veya diğer bir olasılıkla Hıristiyan gibi görünmesine karşın aslında hiçbir zaman Hıristiyan olmadığı için doğru bulduğu şeyi yapmaya çalışmıştı. Her halükârda henüz paganizmi ihya edebilecek siyasî gücü yoktu. Bu yüzden pagan inancını kalbinde gizlice yaşarken Hıristiyan gibi davranması gerekiyordu[722].

II. Constantius, Iulianus'u 355 yılında *Caesar* olarak atamıştı[723]. Iulianus bu makamda başarılı bazı faaliyetlerde bulundu. Nitekim Iulianus'un yönetimindeki ordu 361'de Galia'da onu *Augustus* ilan etti. Bunun üzerine, ordusuyla birlikte Iulianus'un üzerine yürüyen II. Constantius, Tarsos yakınlarında hastalanarak öldü ve Iulianus savaşa gerek kalmaksızın yirmi dokuz yaşında Roma imparatoru oldu. Iulianus, Roma İmparatorluğu tarihinin son pagan hükümdarıdır[724]. Nitekim Iulianus, hızla yayılmakta olan ve bilhassa devlet kademesine fazlasıyla sirayet eden Hıristiyanlığa, Hıristiyanların ülkenin her tarafını saran dinî çekişmelerine ve kiliseler arasındaki mücadelelere karşı putperest karakterli bir reaksiyon göstererek bazı tedbirler almıştır[725].

---

721 Libanios, *Or.*, 15. 27; 18. 13-15; Socrates, *Hist. Eccl.*, 3. 1.

722 Genel olarak krş. C. Foss, *Nikomedia*, ss. 8-9.

723 Eutropius, x. 14; Zosimus, iii. 1. 2; Aurelius Victor, 42, s. 53; Malalas, 13. 17; *Chronicon Paschale*, s. 32; Zonaras, xiii. 10, s. 168.

724 Zosimus, iii. 9. 6; iii. 11. 2 (Pagan hükümdar Iulianus'a bazı *vision*lar nispet etmektedir); Eutropius, x. 16 (Iulianus'un Yunan kültür ve literatürü hakkındaki bilgisinden söz etmektedir); Malalas, 13. 18 (Seleflerinin mensup olduğu Hıristiyanlık dinini terk edip paganizme dönüş yaptığı için Iulianus'a "dönek" unvanı verildiğini belirtmektedir); *Chronicon Paschale*, ss. 36-37 (Iulianus'un paganizmi ihya etmek amaçlı bazı buyruklarına değinmektedir); Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 1 (Iulianus'un önceleri Hıristiyan olmasına rağmen sonradan paganizme geçtiğini iddia etmektedir); Ayrıca bk. Theophanes, s. 76 (=AM 5853=AD 560/561); Zonaras, xiii. 12, s. 173.

725 M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 22; Ostrogorsky, *Bizans*, s. 46.

b. Iulianus'un Paganizm Yanlısı Politikaları

Iulianus tarafından takip edilen dinî siyaset başlıca iki noktada belirmişti. İlki, imparator açıkça Roma'nın geleneksel pagan inancını destekledi. Çünkü Romalıların hızla Hıristiyanlaştıklarını görmüştü ve bunu frenlemek istiyordu. Bu yüzden, II. Constantius'un pagan uygulamalarına ilişkin koyduğu yasağı kaldırdı; kurban geleneğini yeniden başlattı ve yeni tapınaklar açtı[726]. Hıristiyan bilim adamlarını okullardan kovarak paganizme dayanak teşkil edeceği düşünülen felsefe grubu derslerine ağırlık verdirdi. İmparatorun amacı, felsefe yoluyla özellikle yeni nesilleri pagan dinine yönlendirmekti[727]. Bu bağlamda, Iulianus'un İran seferi sırasında Antiokheia'da bulunduğu esnadaki faaliyetleri Hıristiyan kaynaklarınca özellikle hatırlanmaktadır. Hıristiyan tarihçi Malalas, Iulianus'un Antiokheia'da Zeus için, Daphne'de ise Apollo için kurban katliamı yaptığını öne sürmektedir[728]. Hatta Iulianus, rivayete göre izlemiş olduğu paganizm yanlısı tutuma kızan Hıristiyan halkın tepkisi yüzünden Antiokheia'da bulunduğu süre içinde pek de hoş vakit geçirememişti[729]. Ayrıca, iddiaya göre, Hıristiyan yönetim tarafından bir süredir sindirilmeye çalışılan paganlar da Iulianus'tan yüz bularak Hıristiyanlara karşı bazı aşırılıklara kalkışmışlardı[730]. S. Mitchell, Iulianus'un aynı bağlamdaki bazı uygulamalarını şu şekilde özetlemiştir:

> Iulianus Hıristiyanlar lehine yasa çıkarılmasını sona erdirdi ve Hıristiyanların seleflerinden aldıkları imtiyazları geri çekti. Hıristiyan ruhban sınıfı, artık vergi muafiyetine sahip değildi, bedava tahıl dağıtımından yararlanma hakkından mahrum oldu ve *curiales* mensupları olarak, kentlerine karşı finansal sorumluluklarını yerine getirmeleri gerekiyordu. Bu dönemde piskoposlar yargıçlık gücünü kullanma imkânını da kaybettiler[731].

Iulianus'un dinî siyasetinde ikinci önemli nokta, Constantius tarafından sürgüne gönderilen Nikaia Konsili yanlısı Hıristiyan ruhbanların affedilerek geri

[726] Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 1; Philostorgius, vii. 1; Genel olarak krş. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 60; Krş. S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 360.

[727] Genel olarak bk. Mehmet Çelik-Şükran Yaşar, "İmparator Julianus ve Paganizmi Yeniden Diriltme Teşebbüsü", *Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına*, Globus Dünya, İstanbul 2008.

[728] Malalas, 13. 19.

[729] Malalas, 13. 19; Theophanes, s. 79-80 (=AM 5854=AD 361/362); Zonaras, xiii. 12, s. 174.

[730] Philostorgius, vii. 1; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 2, 13; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, v. 7; *Chronicon Paschale*, s 37-38; Theophanes, s. 76-77 (=AM 5853=AD 560/561).

[731] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 361.

çağrılmaları oldu[732]. Iulianus, Hıristiyan ruhbanların birbirleriyle anlaşmazlık içinde olduklarını biliyordu ve anlaşıldığı kadarıyla bunu Hıristiyanlara karşı bir koz olarak kullanmak düşüncesindeydi. Nitekim Ammianus Marcellinus, Iulianus'un imparator olduktan sonra Hıristiyan ruhbanlarla yaptığı bir toplantıyı söz konusu etmekte ve imparatorun bu sırada onlara inançlarını özgürce yaşayabilecekleri yönünde söz verdiğini öne sürmektedir. Ancak bundan daha önemlisi, pagan bir yazar olan Ammianus'un, bu bahsi esnasında Hıristiyan din adamlarının derin anlaşmazlıklar içinde bulundukları ve birbirlerinden ölesiye nefret ettikleri notunu düşmüş olmasıdır[733]. Bu kayıt, Hıristiyan ruhbanlar arasındaki kavgaların kilise sınırlarını çoktan aştığını ve bunların birbirlerine karşı hissettikleri kinin paganların bile dikkatini çekecek seviyelerde bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Iulianus'un sürgündeki ruhbanları geri çağırması, tam da imparator tarafından planlandığı gibi kilise bünyesindeki tartışmaları daha da tırmandırmıştı. Teolojik tartışmaların çok şiddetli yaşandığı yerlerde sivil otoriteler işe el attılar. Zira belki de Iulianus bu şekilde Hıristiyanlığın değil, fakat devletin son çare olduğunu insanlara kanıtlamak istemişti[734].

Iulianus'un bütün bu teşebbüslerine karşın, Constantinus'tan beri devlet tarafından desteklenmekte olan Hıristiyanlık bu dönemi büyük bir hasar almadan atlatmıştır. Muhtemelen bunun başlıca sebebi şuydu: Iulianus her ne kadar yer yer Hıristiyanlara karşı aşırı bazı reaksiyonlar gösteren paganlara engel olmak için çok ısrarcı davranmamışsa da, aslında Hıristiyanlara zulüm yapılması için geniş çaplı bir kovuşturma politikası da izlememiştir[735]. Herhalde Iulianus'un temel amacı Hıristiyanlığı yok etmek değildi, zaten artık böyle bir teşebbüsün başarılı olamayacağı da gün kadar açıktı. İmparator muhtemelen geleneksel pagan dinini ihya etmeyi düşünmüş, bu sırada Hıristiyanların özellikle yönetim tabakasındaki etkilerini kırmak istemiş olmalıdır. İkincisi, Iulianus çok kısa süren bir iktidarın sonrasında, 363 yılı ilkbaharında, İran seferinde bulunduğu sırada aldığı bir mızrak darbesi sebebiyle ölmüştür[736]. Bu yüzden de Iulianus'un

---

732 Ammianus Marcellinus, xxii. 5. 3-4; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 5; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, v. 5; Philostorgius, *Hist. Eccl.*, vii. 4; *Chronicon Paschale*, s. 38; Theophanes, s. 76 (=AM 5853=AD 560/561).

733 Ammianus Marcellinus, 22. 5. 3-4

734 R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 173.

735 Pagan tarihçi Eutropius (x. 16), Iulianus'un Hıristiyanlık inancına karşı cephe aldığını belirtmekte, fakat onun kan dökmekten sakındığını bilhassa vurgulamaktadır. Genel olarak bk. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 60.

736 Ammianus Marcellinus, 25. 3. 23.

şahsiyetinde Roma yönetiminin paganizmi yeniden ihya etmeye yönelik bu son teşebbüsü ancak çok kısa süreli bir hamle olarak tarihe geçmiştir.

Bütün tarihsel gelişmeleri Hıristiyanlık penceresinden yorumlayan kilise tarihçileri, Iulianus'un ölümünü de pagan dinine mensubiyeti yüzünden uğradığı ilahî gazaba yormuşlardı[737]. İran sahasındaki Roma ordusuna gelince, Iulianus'un ölümü sonrasında cephede bulunan muhafız alayı komutanı imparatorluk tacını Iovianus'a vererek onu Roma imparatoru ilan etti[738].

4. Iovianus (361- 363): Uzlaşmacı Din Politikaları

Iovianus bir Hıristiyandı. Ancak birçok emsali gibi, onun Hıristiyanlık politikalarını da bağnaz bir mezhep taassupçusu olması değil, fakat daha ziyade politik beklentileri ve koşullar belirlemişti[739]. Hıristiyan ruhbanlar ise Constantius ve özellikle de Iulianus gibi imparatorların hükümdarlıkları sırasında siyasî iktidarın Hıristiyanlığın ve kilisenin şekillenmesi ve geleceği için ne denli büyük bir önem taşıdığını idrak etmişlerdi. Bu yüzden de yeni imparatorun kilise meselelerinden arınması pek mümkün görünmüyordu.

Iovianus, İran seferinden henüz döndüğü sırada, Roma sınırlarına ayak basar basmaz, Hıristiyan ruhbanlardan kendisine gelen mektuplar almaya başladı. Hemen sonrasında ise karşısında güya Iulianus'un icraatlarını kendisine şikâyet eden ruhbanları buldu. Bunlar, gerçekte muhtemelen kendi teolojik ideolojilerine yönetim kademesinden destek arayan ve Iulianus döneminde kaybettikleri imtiyazları geri isteyen din adamlarıydı[740]. Fakat Iovianus bir imparatordu ve herşeyden önce din siyaseti bağlamında Hıristiyan ruhbanların anlaşmaların-

---

[737] Birçok örnek arasından bk. Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 2; Malalas, 13. 19 (Iulianus'un henüz İran seferine çıkmadan rüyasında karşılaşacağı kaderin kendisine ifşa edildiğini öne sürer; 13. 23 (İlahî gazaba uğradığının Iulianus tarafından da -ölüm döşeğinde- itiraf edildiğini öne sürer); *Chronicon Paschale*, s. 41 (Konuya ilişkin Malalas'a paralel iddialar öne sürer); Theophanes, s. 82 (=AM 5855=AD 362/363) (Iulianus'un ölümüne ilişkin ilahî gazap iddiasını tekrarlar); Zonaras, xiii. 13, s. 176-177 (aynı iddiadadır).

[738] Ammianus Marcellinus, xxv. 5. 4.

[739] Bu bağlamda, Malalas (13. 27) ve *Chronicon Paschale* (s. 42) tarafından öne sürülen ve Iovianus'un ancak ordu ve senatonun Hıristiyanlığı benimsemesi şartıyla imparatorluk makamını kabul edeceği şeklindeki iddia büyük ihtimalle gerçeği yansıtmamaktadır. Aynı iddia, 9'uncu yüzyılda başka bir Bizans tarihçisi tarafından da tekrarlanmaktadır. Bk. Theophanes, s. 84 (=AM 5856=AD 363/364); Ayrıca bk. Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 22; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 3; Zonaras, xiii. 14, s. 178.

[740] Krş. Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 24.

dan yanaydı[741]. Kilise yazarlarının Iovianus'u sanki bağnaz bir Nikaia Konsili yanlısı gibi gösterme teşebbüsleri bu yüzden doğruyu yansıtmamaktadır. Bunun sebebi bu yazarların Athanasios geleneğinin takipçileri olmalarıdır[742].

Iovianus'un Hıristiyanlığa ilişkin en önemli faaliyetleri, Iulianus döneminde Hıristiyanlara karşı küçük çaplı bazı aşırılıklara kalkışan paganları durdurmak, doğuda bazı Hıristiyanları önemli görevlere atamak[743] ve bilhassa da pagan geleneğinin kurban uygulamalarına yeniden son vermek olmuştur[744]. Buradan hareketle Iovianus dönemini Iulianus zamanında kısa süreli de olsa kesintiye uğrayan Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlaştırılması ve kilisenin devlet tarafından desteklenmesi sürecini kısmen de olsa yeniden normal seyrine döndürmesi bakımından önemsemek gerekir. Ancak bunu da çok abartmamak gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü Hıristiyanlık lehine aşırı bir dinsel tutum takınmayan Iovianus, Hıristiyanlığı ve ruhbanları sadece kendi ölçülerine göre desteklemişti. Şöyle ki, örneğin, "Iulianus'un ruhban sınıfını vergi imtiyazlarından mahrum etmek için aldığı sert tedbirlerin avantajını kullanmış ve bu imtiyazı üçte bir oranında, yani Constantinus ve Constantius tarafından ayarlanan düzeyde yenilemişti[745]."

Tıpkı selefi Iulianus gibi Iovianus'un hükümdarlığı da çok kısa sürmüştür. İmparator, Anadolu'da Bithynia ile Galatia eyaletlerinin kesiştiği bir yerdeki Dadastana'da 364 yılı Şubat ayında çadırında ölü bulunmuştur[746].

5. Valentinianus (364-375) ve Valens (364-378): Uzlaşmacı Din Politikaları

Iovianus'un ardından Roma İmparatorluğu tahtı I. Valentinianus (364-375) ile Valens (364-378) isimli iki kardeş tarafından tevarüs edilmişti. Valentinianus ülkenin batı bölümünü, Valens ise doğusunu yönetmişlerdi.

Sözü geçen bu iki Roma hükümdarının genel olarak dinsel hoşgörüyü egemen kılmaya yönelik bazı tedbirler aldıkları düşünülmektedir[747]. Örneğin, 9 Eylül 364 tarihli bir yasa, kehanet ve kurban gibi pagan uygulamalarının sadece

---

741 Philostorgius, *Hist. Eccl.*, viii. 6; Socrates, *Hist. Eccl.*, iii. 24. 1, 25. 1. 5; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 4. 3-5.
742 R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 174.
743 Malalas, 13. 27; *Chronicon Paschale*, s. 43.
744 R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 174.
745 S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 361.
746 Ammianus Marcellinus, xxv. 10. 12.
747 S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 363.

geceleri yapılmayacağını söylemişti (*C.Th.* 9. 16. 7). 19 Mayıs 371 tarihli bir yasa ise paganların meşhur kehanet uygulamasını büyüden ayırmış, bu yüzden de insanlara zarar verici olmaması kaydıyla yapılabileceğini belirtmişti (*C.Th.* 9. 16. 9). Bu örnekler, muhtemelen, Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyan hükümdarlarının paganizme karşı 4'üncü yüzyılın üçüncü çeyreğinde de hala tahammül göstermekte olduklarını ve geleneksel dine karşı belirli oranda hoşgörülü bir tutum içinde bulunduklarını kanıtlamaktadır.

Buna karşın bu hoşgörünün sınırları vardı. Örneğin, 12 Aralık 373 tarihli bir yasaya göre, astroloji öğretmenin ve öğrenmenin cezası ölümdü (*C.Th.* 9. 16. 8). Mesele din konusunda tercih yapılması olduğunda ise Roma yönetimi artık paganizm karşısında açıkça Hıristiyanlıktan yana tavır koyuyordu. Örneğin, 17 Kasım 365 tarihli bir yasada, hiçbir Hıristiyanın pagan tapınaklarında çalışmaması gerektiği ve aksinin cezai müeyyide ile karşılık bulacağını söylenmişti (*C.Th.* 16. 1. 1). 368-373 yılları arasında bir tarihte çıkarılan yasayla, Pazar Günü hiçbir Hıristiyanın vergi meselesi yüzünden mahkemelere çağrılamayacakları belirtilmişti (*C.Th.* 8. 8. 1). Yargıçların Pazar Günü çalışmamaları yönünde henüz Constantinus döneminde bir düzenleme yapıldığını (*C.Th.* 3. 12. 2) evvelce söylemiştim. Bu düzenleme belki de paganizmi yeniden ihya etmeye çalışan Iulianus döneminde kaldırılmıştı. Nitekim Iovianus'un çok kısa süren hükümdarlığının sonrasında Valentinianus ile Valens, 17 Şubat 370 tarihinde yayınladıkları bir yasayla, Iulianus döneminde neşredilen Hıristiyanlık karşıtı tüm yasaların hükümsüz kılındığını ve şimdi bir kez daha II. Constantius dönemindeki hareket tarzının geçerli olacağını belirtmişlerdi (*C.Th.* 16. 2. 18). Kısacası, anlaşıldığı kadarıyla Roma yönetimi bu zamanda ülkede dinsel açıdan belirli ölçülerde liberal bir ortam yaratmak istiyor, ancak tercih yapmak zarureti hissettiğinde diğer dinlere kıyasla Hıristiyanlığı esas alıyordu. Mesela dönemin yaygın dinlerinden Maniheizm en azından *de facto* olarak hala yasak değildi, fakat bu dini yaymak isteyenler Roma yönetimi için suçlu kimselerdi (2 Mayıs 372, *C.Th.* 16. 5. 3).

Valentinianus Hıristiyanlık içi konularla ve teolojik tartışmalarla içli-dışlı olmak için istekli bir imparator değildi. Kilise yazarları, Valentinianus'u Nikaia Konsili dogması yanlısı bir imparator gibi sunma eğilimi göstermişlerdir[748]. Hâlbuki anlaşıldığı kadarıyla Valentinianus dinsel siyaset açısından ülkenin doğusunu yöneten kardeşi Valens kadar ağır şartlar altında bulunmamıştı. Çünkü doktrinal tartışmalar batıdan ziyade doğuda daha yoğun şekilde yaşanıyordu

[748] *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 7, s. 292.

Valentinianus'un Nikaia Konsili kararlarını tasdikleyen Illyricum Konsili'ni onaylaması gibi örnekler ise kilise tarihçileri tarafından öne sürüldüğü gibi imparatorun kişisel dinî görüşlerini değil, dinsel açıdan hoşgörüyü egemen kılmak isteyen tavrını yansıtıyordu[749].

Valentinianus'un takip ettiği din politikasında iki önemli nokta önplana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, imparatorun Hıristiyanlık bünyesinde süregiden kristoloji içerikli tartışmalardan özellikle uzak kalmak istemesi, ikincisi ise yukarıda verdiğim bazı yasal düzenlemelerden de görüleceği üzere paganlar ile Hıristiyanlar arasında müşterek bir yaşamın kurulabilmesi için gerekli koşulların tesis edilmesiydi.

Birincisinden başlayalım. İmparator Valentinianus Hıristiyanlığın teolojik kavgalarından mümkün mertebe uzak durmaya çalışan bir imparator olduğu izlenimi vermektedir. İmparator belki dinî meselelerin çözümü için din adamlarını yetkili görüyor, çok daha muhtemel ki devleti ve sivil bürokrasiyi teolojik çalkantılardan arındırmak veya buna hiç bulaştırmamak istiyordu. Örneğin 364 yılında kendisinden Lampsakos'da (Lâpseki) bir konsil toplama izni isteyen piskoposlara verdiği cevapta, kendisinin ruhban sınıfına mensup olmadığını, bu yüzden bu işe müdahale edemeyeceğini, meselelerin ruhbanlarla ilişkili olduğunu söylemiş, Hıristiyan ruhbanlara nerede istiyorlarsa orada toplanabileceklerini ifade etmişti[750]. Başka bir örneğe bakalım. 366'da Papa Liberius öldüğünde Damasus ve Ursinus'u aday gösteren iki rakip grup papalık mevkii için çekişme yaşamışlar ve hatta bu yüzden Roma Kilisesi'nde küçük çaplı çatışmalara yol açmışlardı. Rivayet o ki, Valentinianus bu hadiselere karşı oldukça ılımlı bir tutum takınmıştı. Gerçi Ursinus'u sürgüne yollamıştı, fakat kısa süre sonra onu geri çağırdı (*Collectio Avellana*, CSEL 35, s. 48). İmparator, sonrasındaki bir ifadesinde her iki gruba da eşit mesafede olduğu imasında bulunmuştu. İmparator, yasayı ve dini dikkate alarak her iki gruba da merhametli olmaya çalıştığını belirtmişti[751]. Sonuç olarak, bir Hıristiyan da olsa Valentinianus fanatik bir mezhep taraftarı değildi ve muhtemelen politik veya ekonomik meseleleri dinî konulardan daha fazla önemsemişti[752].

---

749 Theodoret, *Hist. Eccl.*, iv. 7-8.

750 Socrates, *Hist. Eccl.*, 4. 2. 2-4 (hadiseyi yanlışlıkla Valens'e atfetmektedir); Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 7. 2; Theodoret, *Hist. Eccl.*, iv. 6.

751 N. Lenski, *Failure of Empire*, ss. 239-240.

752 N. Lenski, *Failure of Empire*, s. 240.

İkincisi, Valentinianus yalnızca farklı Hıristiyanlık akımları arasında tarafsız olmaya çalışmakla kalmamış, Hıristiyanlar ile paganlar arasında da uyum sağlamak istemişti. Bu yüzden onun ülkedeki paganlara karşı da liberal koşullar sağladığı belirtilmektedir. Ammianus Marcellinus bu konuda şöyle söylemişti:

> Yönetimi, dinsel hoşgörü ile kendini göstermektedir. Valentinianus, birbirine zıt inançlar karşısında tarafsız bir tutum takındı ve şu ya da bu ibadet biçimini kabul etmelerini emrederek asla kimseyi incitmedi. Kendi inançlarından dolayı tebaasının boynunu sıkmak için hiçbir teşebbüste bulunmadı, fakat pek çok kültü bulduğu gibi, rahatsız etmeden bıraktı[753].

İmparator Valens'e ilişkin durum biraz daha karışıktır. Zira kilise yazarları doğu hükümdarı Valens'i fanatik bir Arius yanlısı olarak tasvir etmişler, onun bütün bir saltanatı boyunca Ariusçu ruhbanları destekleyen bir siyaset izleyip bu uğurda bazen katliamlar bile yaptığını öne sürmüşlerdir[754].

Valens hükümdar sıfatıyla tahta çıktığı sırada Roma ülkesinin özellikle doğu eyaletlerinde Hıristiyan ruhbanlar arasındaki kristolojik tartışmalar hızından bir şey yitirmiş değildi. Ülkenin muhtelif bölgelerinde çeşitli konularda farklı düşünceler taşıyan birçok Hıristiyanlık akımı mevcuttu. Ancak özellikle Nikaia Konsili dogması taraftarlarıyla Ariusçular arasındaki çekişmeler kilise gündemini meşgul etmeyi sürdürüyordu. Valens, tıpkı Constantius gibi, Ariusçu ruhbanları desteklemeye yönelik bir dinî siyasetin mümessili olmuştu. Aslında bu çok doğal bir tercihti. İmparator ülkenin doğu kısmını yönetiyordu ve bu yüzden kilise birliği arayışları çerçevesinde buradaki ruhbanların çoğunluğu tarafından savunulan ilahiyat görüşü ekseninde karar kılmıştı[755].

Kilise tarihçisi Sokrates'e göre, Valens Ariusçu siyaseti çerçevesinde ilk olarak 364/5 yılında toplanıp o sıralarda dinî gündemi oluşturan Lampsakos Konsili'nin aktörlerini cezalandırmak istemişti[756]. Çünkü bu konsili toplayanlar sadece Valens'in de taraftarı olduğu Ariusçu teolojiyi savunan ruhbanları aforoz etmekle kalmamışlar, aynı zamanda Ariminum'da ilan edilen Ariusçu iman

[753] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 363.

[754] Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vi. 7, vii. 6; Socrates, *Hist. Eccl.*, iv. 1, 9, 15; Theodoret, *Hist. Ecc.* iv. 12; Malalas, 13. 34; *Chronicon Paschale*, s. 45; Theophanes, s. 85 (=AM 5857=AD 364-365 *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 7, s. 292; Zonaras, xiii. 15-16, s. 179-180; Krş. Hanson *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 791-793.

[755] Socrates, *Hist. Eccl*,. 4. 6.

[756] Lampsakos Konsili için bk. Socrates, *Hist. Eccl.*, 4. 4; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 6. 7; Theophanes, s. 86 (AM 5857=AD 364/5).

formülünü de ıskartaya çıkarmışlardı[757]. Rivayete göre, bu sırada Nikomedeia'ya gelen ve burada toplanan bir konsile öncülük eden Valens, Kyzikos piskoposu Eleusios'u çağırtarak ondan Ariusçu görüşlere rıza göstermesini istemiş, bir süre kararsızlık yaşayan Eleusios'u en sonunda azletmişti[758].

Büyük ihtimalle Valens'in ismine kara çalma amacı taşıyan başka bir hadise ise kaynaklarda geniş şekilde yer bulan bir katliam rivayetidir. Bu bağlamda, Arius yanlısı ruhbanları desteklediği gerekçesiyle Valens'ten hiç hoşlanmayan ve onu sürekli şekilde "sapkın" olmakla suçlayan kilise tarihçileri, imparatorun 370 yılı civarında küçük çaplı bir ruhban katliamı yaptığını öne sürmüşlerdir. Ne var ki, modern bazı analizler bu iddianın gerçek durumu tam olarak yansıtmadığını ortaya koymaktadır. Kilise tarihçilerine göre bu olay şöyle gelişmişti:

Sokrates'e göre, Constantinopolis'ten Antiokheia'ya doğru yola çıkan Valens aldığı bir haber yüzünden Nikomedeia'da mola vermişti. Haberler başkentten geliyordu; Constantinopolis'in Ariusçu piskoposu Eudoksios ölmüştü. Yerine kimin atanacağı meselesi muhalif görüşlü Hıristiyan grupları karşı karşıya getirmiş, nihayetinde küçük çaplı çatışmalara sebebiyet vermişti. Haberi alan Valens ise muhtemelen bunun geniş tabanlı bir nümayişe dönüşmesinden endişe duymuştu. Bu yüzden birliklerini başkente yollamış ve bir takım tedbirler almıştı. Buna göre, her iki tarafın piskopos adayları ile bu adayları destekleyen ruhbanlar sürgün yolunu tutacaklardı. Ancak rivayete göre bu bile çekişmeyi durdurmamıştı. Çünkü Sokrates, Ariusçu ruhbanların imparatorun desteğine güvenerek ipleri tamamen kendi ellerine almak istediklerini ve bu yüzden de zulüm yapmaktan geri durmadıklarını öne sürmüştür[759].

Yaşanan bu gelişmelerin tezahürü ise beklenmedik bir şekilde ortaya çıkmıştı. Ariusçulardan zulüm gördüğü öne sürülen "dindar" bazı ruhbanlar Nikomedeia'ya gelerek Valens ile görüşmek istemişlerdi. Urbanus, Theodoros ve Menedemos gibi seçkin bazı ruhbanları içeren seksen kişilik bu grup, imparatorun huzuruna çıkmışlar ve kendilerine reva görülen kötü muamelelerden şikâyet etmişlerdi. Rivayete göre, Valens onlara karşı büyük bir hiddet duymuştu, fakat öfkesini toplantı sırasında gizlemişti. Hemen sonrasında ise *praefectus* Modestus'a[760] bu ruhbanların öldürülmeleri emrini vermişti. Sokrates'e göre, bu ruhbanların öldürülme şekli kayda değerdi. *Praefectus* aleni bir katliamın genel

---

757 Socrates, *Hist. Eccl.*, 4. 6.

758 Socrates, *Hist. Eccl.*, 4. 6-7.

759 Socrates, *Hist. Eccl.*, 4. 14-16

760 Modestus'un bürokratik kariyeri için bk. *PLRE* I, ss. 605-608.

bir nümayişe yol açabileceğine kaniydi. Bu yüzden bir gemiye bindirilen ruhbanlar körfeze götürülmüşlerdi. *Praefectus*un emri ile gemiyi ateşe veren mürettebat hemen sonrasında gemiden uzaklaşmıştı. Ardından patlak veren şiddetli bir rüzgâr yanmakta olan gemiyi Dakibyza (Gebze) limanına sürüklemiş ve gemideki ruhbanlar da burada yanarak can vermişlerdi[761].

Biraz önce de söylediğim gibi, bu rivayetin tarihsel gerçeği hangi oranda yansıttığı veya Valens'in bu olayda payının bulunup bulunmadığı meselesi tartışmalıdır. Birincisi, Sokrates'in bu anlatımında bazı tuhaflıklar dikkat çekicidir. Örneğin, Valens'in komutanı Modestus'a verdiği gizli bir emir nasıl olmuş da deşifre olmuş, hatta Sokrates'e kadar ulaşmıştır? Örneğin, toplantı sırasında söz konusu ruhbanlara sinirlenen Valens niçin veya kimden çekinerek hiddetini içinde tutmuş ve gizlemiştir? İkincisi, Valens'i suçlayan bu katliam iddiası Aryusçu kilise siyaseti izleyen Valens'e karşı peşinen ve daima düşmanca bir tavır sergileyen ve onun siyasî şahsiyetini göz ardı edip onu sadece fanatik bir mezhep taraftarı gibi gösteren Nikaia Konsili yanlısı kilise tarihçilerinin eserlerinden gelmektedir[762].

Valens'in salt mezhep taassubu içinde hareket edip din adına zulümler ve katliamlar yaptığı iddiası büyük oranda gerçeği yansıtmamaktadır. İmparatorun aslında ülkede dinsel hoşgörü ortamını tesis edebilmek için Valentinianus'la birlikte bazı düzenlemeler yaptığı yönünde bilgiler bulunduğunu söylemiştim. Valens'in Nikaia dogması yanlısı kilise tarihçilerinin eserlerindeki kötü şöhreti ise daha ziyade saltanatının sonunda karşılaştığı kötü akıbetten kaynaklanmaktadır. Çünkü Valens, 378'de Gotlarla yaptığı bir savaşta öldükten sonra hükümdarlığı sırasında takip ettiği dinî siyaset yüzünden Nikaia Konsili yanlıları için kolay bir hedef haline dönüşmüştü. Aslında Valens'ten önce veya sonra pek çok imparator dinî açıdan yönettikleri bölgelerin bekaını dikkate alan politikalar izlemişlerdi. Ancak bunlardan pek azı Valens gibi felaket bir sonuçla kar-

---

[761] Socrates, *Hist. Eccl.*, 4. 14-16; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 6. 13-14; "Urhoylu Yaᶜqub: Kronolojik Kanon", *STYGA*, ss. 143-144; Zonaras, s. 180.

[762] Hıristiyan yazarların Valens'e ilişkin tutumlarına örnek olması açısından bk. Sozomenus, *Hist. Eccl.*, 6. 7, 7. 6; Socrates, *Hist. Eccl.*, 4. 1, 9, 15; Theodoret, *Hist. Eccl.*, 4. 12; Malalas, 13. 34; *Chronicon Paschale*, s. 45; Theophanes, s. 85 (=AM 5857=AD 364-365); Zonaras, 13. 15-16, s. 179-180; Krş. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, ss. 791-793.

laşmıştır ki, Valens'in savaş meydanındaki ölümü Nikaia Konsili yanlılarına göre izlediği dinî siyasete karşılık ilahî bir cezalandırmaydı[763].

Kilise tarihçilerinin yukarıdaki katliam iddialarını buradan hareketle değerlendiren alanın uzmanlarından N. Lenski, böyle bir hadisenin yaşanıp yaşanmadığını asla bilemeyeceğimizi, ancak bundan şüphe duymak için yeterince sebebe sahip olduğumuzu belirtmiştir. Lenski'ye göre, Valens'in öfkesinin boyutu böylesine bir hadise için bir gösterge değildi. Valens gibi bir imparator, düşük rütbeli ruhbanları yakarak öldürmenin kendisine pek fayda getirmeyeceğini muhtemelen biliyor olmalıydı. Hadise bir trajediydi, Valens'in kötü şöhretini daha da arttırmıştı, fakat aslında onun bu olayda bir suçu yoktu. Valens, basitçe, başkentte yaşanan anlaşmazlıkları ve nümayişi bertaraf etmek istemiş ve bunu da başarmıştı. Ruhbanların öldürülmesi yönünde herhangi bir emir vermemişti. Ancak şanssızlığı, gemideki rahiplerin kötü bir kaderle karşılaşmaları olmuştu[764]. Anlaşılan o ki, bu kötü kader Valens'ten hiç hoşlanmayan kilise tarihçileri tarafından kurnazca onun aleyhine bir propagandaya dönüştürülmüş ve Valens'e iftira atmak için kullanılmıştı.

Öte yandan, Valens'in abartıldığı kadar sert bir Ariusçu siyaset izlememek için de önemli sebepleri vardı. Anadolu'da yeni nesil ruhbanlar arasında Kaisareialı Basileios gibi liderlere sahip katı bir Ariusçuluk karşıtı grup yetişmişti. Ariusçuluk ise Eunomios tarafından biraz daha farklı bir yörüngeye çevrilmiş ve kendi içinde bölünmeler yaşayarak nispeten güç kaybetmişti. Bu yüzden, doğuda artık karşıt gruplar arasında II. Constantius dönemindeki kadar büyük bir dengesizlik yoktu. Örneğin, Constantinopolis piskoposu Eudoksios'un 370 yılında, Aleksandreia piskoposu Athanasios'un ise 373'deki ölümlerinin ardından, Valens tarafından söz konusu şehirlere atanan din adamları yer yer protestolarla karşılaşmışlardı[765]. Binaenaleyh bu durum, Nikaia Konsili dogması taraftarlarının 4'üncü yüzyılın üçüncü çeyreğinde doğu eyaletlerinde Ariusçular karşısında nispeten dengeyi sağladıkları izlenimi vermektedir.

Valentinianus ile Valens, Hıristiyanlığı ve ruhban sınıfını güçlendirmeye yönelik devlet politikasını da çıkardıkları bazı yasalarla sürdürdüler. 3 Mayıs 367 tarihinde neşrettikleri bir yasa, ağır suçlar işlememiş olmak kaydıyla mahkûmların Paskalya için bir süreliğine serbest bırakılacaklarını hükme bağ-

---

[763] Noel Lenski, "Valens and the Monks: Cudgeling and Conscription as a Means of Social Control", *Dumbarton Oaks Papers* 58, 2004, s. 93.

[764] N. Lenski, *Failure of Empire*, ss. 250-251.

[765] W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 55.

ladı (*C.Th.* 9. 38. 3). 30 Mart 370 tarihli düzenlemeye göre, kendisini Hıristiyanlığa yönelik hizmetlere adamış kadınlar vergiden muaf olacaklardı (*C.Th.*, 13. 10. 6). Önceki imparatorların iktidarları sırasında kilisede sürekli hizmet almaya başlayan kimseler kamu mükellefiyetlerinden muaf olmayı sürdüreceklerdi (17 Mayıs 371, *C.Th.* 16. 2. 21). 5 Mart 377 tarihli bir yasa da bu gibi muafiyetleri düzenlemişti (*C.Th.* 16. 2. 24).

Buna karşın, Valentinianus ile Valens, Hıristiyanlık ve ruhban sınıfı karşısında devletin çıkarlarını önplana alan bazı düzenlemelere de gitmişlerdir. Bu düzenlemelerden anlaşılan, devletin ruhban sınıfına ve kiliseye tanıdığı vergi veya kamu yükümlülüklerinden muafiyet gibi imtiyazlar yüzünden önemli oranda kayba uğramakta olduğudur. Bu yüzden söz konusu bu düzenlemeler herhalde bu kaybı bir ölçüde giderebilme amacı taşımış olmalıdır. Örneğin, 1 Ocak 370 tarihli bir düzenleme, üst sınıflara mensup olanların keşiş olmak kaydıyla kamu yükümlülüklerini terk edemeyecekleri, bu gibi kimseler şayet Mısır'da veya doğunun herhangi bir yerinde bulunurlarsa memleketlerine geri getirilecekleri, aksi takdirde bunların tüm mal varlıklarının bu yükümlülükleri kabul eden başka birisine devredileceği hükmünü içermişti (*C. Th.* 12. 1. 63). Yukarıda bahsi geçen 17 Mayıs 371 (*C.Th.* 16. 2. 21) tarihli düzenleme ise önceki imparatorların iktidarları sırasında kilisede sürekli hizmet almaya başlayan kimselerin kamu mükellefiyetlerinden muaf olmayı sürdüreceklerini söylemişti. Ancak aynı yasanın devamında, Valens ile Valentinianus döneminde ruhban olanların bu muafiyete sahip olamayacakları bilhassa vurgulanmıştı. Bu örnekler, kilise muafiyetlerinin 4'üncü yüzyılın üçüncü çeyreğinde birçok kimse tarafından suiistimal edildiğini ve devletin de bu işe çeki-düzen getirmek istediğini gösteriyor olmalıdır.

367 yılında *Augustus* ilan edilen Gratianus, I. Valentinianus'un ölümünün ardından (375) tahtı Valens ile paylaşmaya başladı[766]. Ne var ki, Valens Gotlarla yaptığı 378 tarihindeki savaşı kaybederek savaş alanında öldü ve Gratianus'un taht ortağı olarak I. Theodosius imparator oldu[767]. Valens'in ölümü, II. Constantius'un iktidarından beri ülkede veya ülkenin doğusunda neredeyse resmî mezhep mertebesinde bulunan Ariusçuluğun sonu olurken, I. Theodosius'un başa çıkması devlet ile kilisenin ilişkileri açısından çok önemli bir dönüm noktasını başlattı.

---

[766] Zosimus, iv. 12. 2.

[767] Ammianus Marcellinus, xxvii. 6. 4-15.

II. İMPARATOR THEODOSİUS (379-395): ROMA YÖNETİMİNİN HIRİSTİYANLIĞI RESMÎ DİN OLARAK KABULÜ SÜRECİ



Roma imparatoru Theodosius (379-395), Hıristiyanlık inancını devletin resmî dini haline getirmiş olması ve Nikaia Konsili'nde kabul edilen inanç formülünü yeniden tanımlayarak bütün imparatorluk topraklarında geçerli yegâne Hıristiyanlık formu haline dönüştürmesi gibi gerekçelerle, geleneksel kilise tarihçileri ve yazarları tarafından kendisine büyük saygınlık atfedilen bir hükümdardır[768]. Theodosius, bütün bir saltanatı boyunca dinî meselelere öylesine büyük bir ilgi göstermiştir ki, bu konuda herhangi bir selefiyle kıyaslanamayacak kadar fazla sayıda yasa neşretmiştir. Bu yasaların otuz beşi Hıristiyanlık, kilise ve ruhbanlar hakkındadır. Yirmi biri doğrudan Hıristiyan "sapkınlara" ilişkindir. Dördü Hıristiyanlıktan paganizme geçenleri hedef almıştır. Dokuzu doğrudan paganizme yöneliktir. Dört yasa Yahudileri söz konusu etmiştir. İki yasa ise Hıristiyanların Yahudiler ile ilişkilerini tanzim etmeyi amaçlamıştır[769]. Theodosius'un bu bağlamdaki bütün faaliyetleri, Hıristiyanlık tarihinin en önemli kırılma noktalarından birisi olmuştur. Diğer bir deyişle, Theodosius Hıristiyanlık inancının tarihsel serüveni ve kaderi açısından Constantinus kadar, hatta belki ondan daha önemli bir isimdir.

Constantinus'tan (ö. 337) Theodosius'un iktidara çıkışına (379) kadar geçen yaklaşık yarım asırlık süreçte, Roma İmparatorluğu'nun batı bölgelerinde yaşayan Hıristiyanlar arasında Nikaia Konsili'nin inanç formülü en popüler Hıristiyanlık yorumu olmuştur. Gerçi Illyricum gibi bazı bölgelerde Arius yanlısı ruhbanlar muhtemelen bir ara çoğunluktaydılar. Ancak genel olarak baktığımızda ülkenin batı yakasında Arius'un görüşleri doğuda olduğu kadar geniş çaplı şekilde desteklenmemişti. Nitekim Theodosius da Nikaia Konsili geleneğini be-

---

768 Örnek olması açısından bk. Marcellinus (Comes), s. 1 (Theodosius'un dindarlığını ve Katolik kiliseye yaptığı hizmetleri övmekte, onun bu açıdan tüm seleflerini geride bıraktığını öne sürmekte, sonraki hükümdarlardan ise sadece Marcianus'u onunla kıyaslamanın mümkün olabileceğini düşünmektedir).

769 Philip Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The Evidence of the Theodosian Code*, University of Exeter, Basılmamış Tez Çalışması, 2006, ss. 163-164.

nimsemiş İspanyol kökenli bir hükümdardı[770]. Bu yüzden, Theodosius bütün bir iktidarı boyunca doğulu ruhbanların kontrol altına alınması büyük müşkülat olarak görülen dinî içerikli tartışmalarından hiç hoşlanmadı ve bu durumu hem idarî açıdan, hem de dogmatik yönden ciddi bir problem olarak gördü.

Theodosius, Gratianus tarafından 19 Ocak 379 tarihinde *Augustus* ilan edilmişti[771]. Bunun sonrasında o yılı ve bir sonraki yılın büyük bölümünü Thessalonike'de (Selanik'te) geçirdi. Thessalonike, o sırada Balkan topraklarını istila etmiş durumdaki Gotlarla mücadele için önemli bir üstü. Theodosius Got topluluklarını kararlı bir mücadelenin ardından mağlup edip tehlikeyi geçici olarak durdurunca[772], hâlâ Thessalonike'de bulunduğu bir sırada "Thessalonike Fermanı" tabir edilen bir metin yayınladı[773]. Fermanın arkaplanında yatan amiller ve Theodosius'un hedefleri, aşağıda anlatacağımız gibi Roma Devleti'nin din rotasını kesin şekilde belirleme ve bu din bünyesindeki farklı teoloji akımlarını kökten yok etme düşüncesiyle paraleldi.

Theodosius'un yakın çevresi dinî açıdan büyük oranda Nikaia Konsili yanlısı Aleksandreialı bürokratlardan oluşuyordu. Bunlar, Theodosius tahta çıkmadan önce henüz Thessalonike'de bulunduğu sırada onun yanındaydılar ve imparatorun gelecekteki dinî politikasının belirlenmesinde muhtemelen önemli bir rol oynadılar. Gerçekten, batılı bir tarihçinin ifadesiyle, Theodosius'un kilise doktrinleri konusunda seleflerinden daha bilgili olduğunu düşünmek için pek bir sebep yoktur[774]. Yani Theodosius belki samimî bir Hıristiyan olsa da, onun politik kişiliğini dinî kimliğinin arkasına atmak herhalde çok da doğru olmaz. Theodosius'un bütün bir iktidarı boyunca izleyeceği katı Nikaia Konsili yanlısı tutumu bu perspektiften değerlendirmek gerekir.

Diğer bütün emsalleri gibi, Theodosius'un da öncelikli amacı ülkede siyasî yönden birliği ve istikrarı sağlamaktı. Ancak devletin henüz Constantinus döneminde siyasî birlik için mutlak bir zaruret olarak gördüğü "kilise birliği ideali"

---

770 Marcellinus (Comes), s. 1; Zosimus, iv. 24. 4; Zonaras, xiii. 17, s. 183; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vii. 2; Philostorgius, *Hist. Eccl.*, ix. 17.

771 Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 2; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, v. 2; Philostorgius, *Hist. Eccl.*, ix. 17; Theodoret, *Hist. Eccl.*, v. 5. 1-vi. 3; Marcellinus (Comes), s. 1; Malalas, 13. 36-37; *Chronicon Paschale*, s. 49.

772 Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 6; Zosimus, iv. 25. 1 – 3; Philostorgius, ix. 19; Theophanes, s. [illegible] (=AM 5871=AD 378/379); Zonaras, xiii. 17, s. 183.

773 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 804; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 72.

774 R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 215.

Theodosius tahta çıktığı sırada hâlâ sağlanabilmiş değildi[775]. Bu durum, ülkenin iç istikrarına zarar veriyordu. Çünkü aynı anda yönetimi üstlenen batı ve doğu imparatorlarının yönettikleri bölgelerin dinî hassasiyetine göre farklı Hıristiyanlık yorumlarını destekleme zaruretine düşmeleri, dinsel meselelere karışmasalar bile devletin bir kurumu olarak kilisenin kaynayan bir kazan görünümü sergilemesi, ülkenin her iki bölümü arasında gün geçtikçe büyüyen bir uçuruma yol açıyordu. İmparatorluk halkı, Theodosius iktidara çıktığı sırada politik olaylardan ve dünyevî meselelerden çok kilise içi tartışmalara ve dinî konulara merak salmıştı. Ülkenin her köşesi; pazarlar ve sokak araları, "Baba" ile "Oğul"un cevherine ilişkin tartışmalarla çalkalanıyordu. İmparator Theodosius, seleflerinin kilise politikalarını biliyor; teolojik tartışmaların tüm çabalara karşın bir türlü sonuca ulaştırılamadığını görüyordu. Böyle bir ortamda devlet mekanizması ile kilise arasındaki ilişkilerin önemi ortadaydı. İmparatorluk yönetimi, "büyük kitleleri arkasına almış durumdaki kilisenin desteğini yitirirse sadece dinî bir teşkilatın yokluğu sebebiyle gücünün yarısını kaybetmiş olmakla kalmayacak, aynı zamanda toplumu da karşısına alacaktı[776]." Ülkede dinî birliği sağlamak, bu yönüyle tıpkı selefleri gibi Theodosius için de büyük önem taşıyordu.

İmparatorluğun askerî-politik açıdan durumu da ortadaydı. Devletin içinde bulunduğu koşullar o sıralarda pek de parlak değildi. Uzun süredir sınırları tehdit eden Got ve Germen akınları şiddetli merhalelere ulaşmıştı. Bizzat İmparator Valens, Gotlar karşısında Roma'nın onurunu kıran ağır bir mağlubiyet alarak Hadrianopolis Savaşı'nda maktul düşmüştü. Bunun ardından Constantinopolis'e kadar bütün Balkan arazisi Got kütleleri tarafından istila edilmişti[777]. Gerçi imparatorluk yönetimi bir süre sonra nüfuzlu bazı Gotları özellikle ordu kademesinde görevlendirmek suretiyle Got tehlikesini kısmen önleyecektir. Ancak ne var ki, Theodosius iktidara çıktığı sıralarda önü alınamaz Got külteleri imparatorluk için başlıca düşmandı. İşin ilginç tarafı, Hıristiyanlaşan bu Gotlar Hıristiyanlığın Ariusçu yorumunu benimsemişlerdi. Bu olgu ise başlı başına imparatorluk için oldukça önemli ve bir açıdan tehlikeliydi. Çünkü Roma İmparatorluğu'nun Illyricum bölgesinde yaşayan Hıristiyanlar arasında Ariusçuluk çok yaygındı[778]. Yani Ariusçuluk, Roma İmparatorluğu'nun düşmanı Gotlar ile im-

---

775 Downey, *Antioch*, s. 81.

776 M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 24; Ayrıca bk. aynı yazar, *Fener*, ss. 21-24; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu* I, s. 98.

777 A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu* I, ss. 104-109.

778 Arius, Illyricum bölgesine sürgün edilmişti ve anlaşıldığı kadarıyla burada kendisine sadık bir topluluk oluşturmuştu. Bk. Philostorgius, *Hist. Eccl.*, i. 9.

paratorluk vatandaşları olan Illyricumlular arasında müşterek bir ülküydü. Bu yüzden, Theodosius, Nikaia Konsili yanlısı bir dinî siyasete yönelirken herhalde Illyricum civarında yaygın Ariusçu Hıristiyanlık yorumuna da darbe vurmak ve bu sayede Ariusçu Gotlar ile söz konusu bölge halkı arasındaki müşterek bir noktayı ortadan kaldırmak istemiş olmalıdır[779].

Theodosius, tahta çıktığı sırada tabii olarak tecrübesizdi. Batı hükümdarı Gratianus'un gözü Theodosius'un üzerindeydi. Gratianus'un yönettiği eyaletlerde genel olarak Ariusçuluğa pek sıcak bakılmıyordu. Gratianus da Nikaia Konsili taraftarı bir din siyasetinin temsilcisi olmuştu. Bu bağlamda, Theodosius tarafından ülkenin doğusunda izlenecek dinî siyasetin Ariusçuları hedef alması, ülkenin batısından, yani Gratianus'tan hiç de tepki çekmezdi. Böylece, ülkenin her iki tarafını yönetmekte olan Gratianus ile Theodosius müşterek bir dinî politika izlemiş olurlardı. Bu durum belki de siyasî açıdan batı ile doğu arasında gün geçtikçe büyüyen uçurumu kapatabilirdi. Ülkenin batı bölümü teolojik açıdan görüşünü önemli ölçüde netleştirmişti. Örneğin, dönemin önemli piskoposlarından Milanolu Ambrosius[780], batıdaki büyük şöhretini Arius yanlılarına karşı verdiği mücadeleye borçluydu, hatta Gratianus üzerinde bile belirli bir tesire sahipti[781].

Bütün bu şartlar dâhilinde, Theodosius'un Roma Devleti'nin dinî politikasını Ariusçuluk karşıtı bir renge bürümesi kaçınılmazdı. İmparatora göre, dinî açıdan kalıcı barışı sağlamanın yolu katı bir siyaset izlemekten geçiyordu. Bu çerçevede, Theodosius'un dinî siyaseti ne pahasına olursa olsun Hıristiyanlık bünyesinde birliği sağlama idealini esas almıştı. Bu ideali gerçekleştirmek iki aşamalı bir mücadeleyi gerekli kılıyordu: Bunların ilki, devletin resmî dinini Hıristiyanlık olarak belirlemek; daha doğrusu Constantinus zamanından beri yönetim kademesinde zaten hâkimiyet kurmuş olan dini (Hıristiyanlık) ilan etmek, bu din dâhilindeki farklı yorumlar arasında kararlı bir seçim yapmak ve bunun arkasından paganizmle ve farklı teolojik cereyanlarla mücadeleye girişmekti. İkinci aşama ise kilisede birlik idealini destekleyecek idarî bazı düzenlemelere başlamaktı. Bu düşünceler, Theodosius için bir yönüyle Hıristiyan ruhbanların Nikaia Konsili dogması ekseninde birleştirilmelerini, diğer bir yönüyle ise Constantinopolis Kilisesi'nin II. Constantius döneminden beri fark edilen eksiklikle-

---

[779] P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, s. 167 (Bazı tarihçiler tarafından savunulan bu yöndeki görüşe değinir).

[780] *PLRE* I, s. 52.

[781] Kaçar, *Hıristiyanlık*, ss. 117-118.

rini ve problemlerini çözebilmeyi zarurî hale getiriyordu. Bütün bunlar sağlandığı takdirde "kilise birliği ideali" gerçekleşmiş ve imparatorluğun siyasî birliğini ve istikrarını takviye etme özelliğine kavuşmuş olabilirdi[782].

1. Devletin "Ortodoksluk" Kavramına Dair Arayışları

Theodosius henüz tahta çıkar çıkmaz bir yasa neşrederek bütün "sapkın" inanışları yasakladı (3 Ağustos 379, *C. Th.* 16. 5. 5). Buna göre, bir Hıristiyan bizzat "sapkın" inançlara veya düşüncelere sahip olabilirdi, ancak bunu diğer insanlara öğretmeye çalışması yasa-dışı bir girişimdi. Peki, ama "sapkınlık" neydi? Kimin "sapkın" kimin "mümin" olduğunun kanıtı ne olabilirdi?

Theodosius, bu yasanın sonrasında sözü geçen soruları kendisine göre açıkça cevaplayan bir ferman neşretti. Bu ferman, hem Roma yönetiminin Hıristiyan karakterini pekiştirmek hem de ülkedeki Hıristiyan ruhbanları Nikaia Konsili'nin inanç formülü ekseninde birleştirmek amacı taşıyordu. 27 Nisan 380'de Thessalonike'den (Selanik) ilan edilen bu ferman, aynı zamanda Avrupa inanç tarihinin önemli belgelerinden birisi olarak tarihe geçmiştir.

a. Thessalonike (Selanik) Fermanı (*Cunctos Populos*) (27 Şubat 380)

Görüldüğü gibi, Theodosius tahta çıktığında nasıl bir din politikası izleyeceği konusunda zaten kararını vermişti. İmparator, bunu açıkça ilan etmek amacıyla Constantinopolis'e girmeden önce Thessalonike'den 380 yılının 27 Şubat günü tarihinde önemli bir ferman yayınladı. Bu ferman, aşağıdaki sözleri içermişti:

> İmparator Gratianus, Valentinianus ve Theodosius'tan Constantinopolis Halkına!
>
> Merhamet ve ölçümüze tabi olan tüm milletlerden her bir bireyin Tanrı'ya adanmış havari Petros tarafından Romalılara emanet bırakılan, bozulmamış bir inanç geleneği tarafından muhafaza edilen ve şimdi Papa Damasus ile havarisel kutsallığa sahip bir adam olan Aleksandreia piskoposu Petros tarafından savunulan dini benimsemesi bizlerin isteğidir. Havarisel öğretiye ve İncil doktrinine uygun olarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'taki yegâne tanrısallığa, bunların eşit yücelik taşıdıklarına ve Kutsal Teslis'e iman edelim. Sadece sözü geçen bu kabulü benimseyenlere "Hıristiyan" unvanını taşıyabilme izni vermekteyiz. Diğerlerine gelince, bunlar aptallıkları içinde azmış kimseler olduklarından, sapkınların yüz kızartıcı adı ile yaftalanacaklardır ve dinî amaçlı toplanma yerleri kilise adını taşımayacaktır. Böyleleri ilk planda ilahî gazaba uğrayacaklar, ikinci olarak Tan-

---

[782] R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 216.

rı'nın iradesiyle bu işi üstlenme kararı alan bizlerin yönetimi altında cezalandırılmaya maruz kalacaklardır (*C.Th.* 16. 1. 2)[783]."

Hıristiyanlığın İsa'nın başhavarisi Petros tarafından Romalılara emanet bırakıldığını iddia eden Thessalonike Fermanı, Nikaia Konsili'nde kabul edilen inanç formülünü ima ederek bu formülü Hıristiyanlığın yegâne geçerli inanç formu olarak belirtmiştir. Çünkü ferman metninde Tanrı ile İsa Mesih'in aynı oranda "ilahlık" değeri taşıdıkları açıkça öne sürülmüştü. Ferman, o zamanlar Hıristiyanlık bünyesindeki muhtelif birçok teolojik ve kristolojik anlayış içinde doğru inancı Roma ve Aleksandreia piskoposları ile özdeşleştirmiş, devletin görüşünün söz konusu bu piskoposlar ile paralel olduğunu vurgulamış ve "Hıristiyanlık birliği" idealinin bu görüş ekseninde sağlanacağı tehdidini savurmuştur. Bu ideal uğruna devletin gerekli gördüğü takdirde elindeki otorite yetkisini kullanacağını belirten Thessalonike Fermanı, kilisenin imparatorluk yönetimine eklemlenmesi tarihinde önemli bir mihenk taşıdır[784].

Hatırlanacağı gibi, İmparator Constantinus tarafından ilan edilen Mediolanum Fermanı (313) teorik açıdan devletin bütün dinlere karşı eşit mesafede bulunduğunu belirtmiş, bu dinlerin tümüne karşı adil davranma isteği taşıdığını vurgulamıştı. Hâlbuki Thessalonike Fermanı'yla birlikte şimdi Roma yönetimi bir seçim yapmıştı (380). Roma yönetimi artık paganizmi kesin şekilde terk ediyor ve o zamanlar ülkede mevcut dinler arasında Hıristiyanlığı esas alıyordu. Mediolanum Fermanı'nda Roma yönetimi "Yüce İlahlık" tabir ettiği ilahi bir varlığa atıfta bulunmuştu. Bu tabir bilinçli şekilde kullanılmıştı, çünkü anlamı muğlaktı. Zira Roma yönetimi bu şekilde belirgin bir ilahı kast etmekten kaçınmış, bu yönüyle söz konusu fermanı Hıristiyanlar kadar paganlar için de kabul edilebilir kılmıştı[785]. Buna mukabil Thessalonike Fermanı Roma yönetiminin bu konudaki tutumunu da netleştirdi. Zira devletin yönetim kademesi artık "Baba", "Oğul" ve "Kutsal Ruh"un tek bir tanrısal varlığı oluşturduğu kanaatini taşıyordu. Gerçek "müminler" ancak ve sadece "kutsal teslis"e iman etmiş kimse-

---

[783] P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, ss. 165-166 (fermanın metnini kısmen vermekte ve değerlendirmektedir); S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 7 (fermanın metnini vermektedir); Williams-Friell, *Theodosius*, s. 35 (fermanın metnini vermektedirler); R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, ss. 217-218 (fermanın metnini vermektedir); I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s 146 (fermana ilişkin değerlendirmede bulunmaktadır).

[784] Iole Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor: Remarks About the Religious Legislation of Theodosius the Great", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquite*, 52, 2005, s. 146.

[785] S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 4.

lerdi. Aynı bağlamda, söz konusu bu üç varlık müşterek bir ilahlık ekseninde eşitlenmişlerdi. Dahası, fermana göre bu inanış biçimi İsa'nın havarilerinin öğretileriyle uyumluydu. Bundan sonra imparatorlukta "Hıristiyan" unvanını taşımak belirli şartlara bağlıydı. Bunun için Thessalonike Fermanı'nda belirtilen ilkeler kabul edilmeliydi. Aksi halde hiç kimse Hıristiyan olduğu iddiasında bulunamayacak, İsa Mesih'e iman ettiğini söylemeyecekti. Muhalif görüşlü Hıristiyanlar "hurafe" peşinde koşan "sapkın" kimselerdi. Onlar, "sapkın" dogmalara olan bağlılıkları yüzünden önce Tanrı'nın gazabına uğrayacaklar, sonrasında ise yetkisini Tanrı'dan alan Roma imparatorları tarafından cezalandırılacaklardı. Öyle ki, bu gibi "sapkınlar" dinsel amaçlı toplandıkları yerlere "kilise" ismini veremeyeceklerdi[786].

Thessalonike Fermanı, imparatorluk makamına henüz çıkmış bir hükümdar olarak Theodosius'un dinî konularda ne denli müsamahasız bir politika izleyeceğini henüz iktidarının başlangıcında ilan ve ihtar etmesiydi. Ferman, Theodosius'un Constantinopolis'e girmeden önce yaptığı bir ön hazırlık gibiydi. Çünkü Ariusçu ruhbanların çoğunlukta oldukları şehirde kilisenin teolojik açıdan geleceği henüz baştan belirlenmişti. İmparator, Constantinopolis'te, Nikaia Konsili'nin inanç formülü yanlısı küçük bir ruhban grubunu destekleyecek, çoğunluğu oluşturan Ariusçu gruba karşı cephe alacaktı. Roma yönetimi ilk defa olarak kendisi tarafından kabul edilebilir nitelik taşıyan bir Hıristiyan ruhbanın hangi inancı taşıması gerektiğini de burada belirtmişti[787]. Böyle bir din adamı, "teslis" hipotezine iman etmiş olmalıydı, yani İsa'nın tamamıyla tanrısal bir şahsiyet olduğuna inanmalıydı.

Bütün bu olgulardan hareketle, Thessalonike Fermanı, Roma yönetiminin bundan böyle resmî din olarak Hıristiyanlığı benimsediğine dair önemli bir işaret olarak düşünülmelidir[788]. Fermanla birlikte, 4'üncü yüzyıl boyunca süren "teslise" ilişkin kristolojik tartışmalar -görünüş itibariyle- sonlandırılmış oldu[789]. Bir zamanlar Constantinus'un düşlediği kilise birliği ideali, böylece, ilk defa olarak Theodosius tarafından yasa hükmü kullanılarak dikte edilmişti[790].

---

[786] P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, ss. 165-166; I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s 146.
[787] R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 218.
[788] S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 7.
[789] S. Z. Ehler-J. B. Morrall, *Church and State*, s. 7.
[790] Williams-Friell, *Theodosius*, s. 35.

Çünkü imparator, bizzat tanımladığı "Ortodoks" inanç uğruna gerekirse devlet gücünü kullanacağını belirtmişti.

b. 10 Ocak 381 Fermanı (*Nullis Haereticis*)

İmparator Theodosius, Thessalonike Fermanı'nı yayınlayarak iktidarı sırasında izleyeceği din politikasını ilan etmişti. Gerçekten, imparator bu fermanın uygulanması noktasında da aynı şekilde tavizsiz davrandı. 24 Kasım 380 tarihinde Constantinopolis'e giren Theodosius, ilk iş olarak şehrin Ariusçu piskoposuyla yüzleşti ve onu bir seçim yapmak mecburiyetinde bıraktı. Piskopos Demophilos, ya Nikaia Konsili'nin inanç formülünü kabul edecek ya da piskoposluk görevinden feragatta bulunacaktı. Demophilos görevini bırakmayı Nikaia Konsili'nin inanç formülünü onaylamaya yeğledi. Kilise tarihçisi Sokrates, Demophilos'un oldukça ağır koşullar altında şehir surlarının dışına çıktığını, cemaatiyle olan toplantılarını bundan sonra ancak surların dışında yapabildiğini ve bu andan itibaren kiliselerin Nikaia Konsili yanlısı ruhbanların eline geçtiğini söylemektedir[791]. Nitekim Roma İmparatorluğu'nda bu andan itibaren gerçek anlamda "sapkın" avı başlatıldı[792].

Theodosius 381 yılının 10 Ocak günü doğunun *proetorian praefectus*una hitaben bir ferman yolladı (*Nullis haereticis*). Ferman şu sözlerden oluşmuştu:

> "Sapkın" inançlar taşıyanlar için hiçbir toplantı yeri yoktur. "Sapkınlar", Nikaia Konsili'nde ilan edilen inancı gözetmeyen kimselerdir. Photeinosçular, Ariusçular ve Eunomiosçular bu bağlamda özellikle belirtilmelidir, ancak bunlar sadece bu kadar değillerdir. Bunların öğretileri yasaklanmıştır. "Teslis" tanımlaması ve *ousia* esas alınacaktır. İmparatorlukta bulunan tüm "Katolik" kiliseler "Ortodoks" Hıristiyanlara teslim edilecektir. "Sapkınlar" şehir ve kiliselerden sürüleceklerdir (*C.Th.* 16. 5. 6, fermanın devamı Maniheistleri hedef almaktadır ki, bu kısma sonra değineceğim).

Görüldüğü gibi, Theodosius'un bu fermanı "sapkın" tanımlamasını açıkça Nikaia Konsili'nin inanç formülünü reddedenler için kullanmıştır. Bu yüzden de İsa'nın ilahlığı iddiasını reddeden veya O'nu Nikaia formülünün tanımladığı gibi bir ilah olarak görmeyen Photeinosçuların ya da Ariusçuların açıkça "sapkın" olarak damgalanmaları şaşırtıcı değildir. Ferman, Nikaia Konsili'nin inanç for-

---

[791] Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 7; Ayrıca bk. Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vii. 5; Philostorgius, ix. 19.

[792] *Chronicon Paschale*, s. 50; Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 7; Marcellinus (Comes), s. 2; Malalas, 13. 37; Genel olarak krş. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, ss. 804-805; Williams-Friell, *Theodosius*, s. 35; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu* I, s. 99.

mülünü kabul etmeyen hiçbir Hıristiyanın herhangi bir kiliseden içeriye adım atamayacağını söylemişti. Bu "sapkın" Hıristiyanlar, şehir surlarının içinde dinî toplantılar yapamayacaklar ve ayin ve ibadet icra edemeyeceklerdi, çünkü şehirlerden ve kiliselerden sürülmeleri gerekiyordu. Hıristiyan bir "mümin" sayılabilmek için en temel şart, Nikaia Konsili'nin inanç formülüne Thessalonike Fermanı tarafından getirilen yorumu kabul etmekti. "Teslis" hipotezi Theodosius tarafından anlaşıldığı şekliyle, yani "Baba" ile "Oğul"a tek bir isim altında iman edilerek, bunların her ikisinin de "tanrısallık" olgusunu oluşturduklarına ve eşit bir ilahlık ekseninde buluştuklarına inanılarak, ayrıca Kutsal Ruh'a da aynı değerde "tanrısallık" vasfı yüklenerek iman edilecekti[793].

c. Constantinopolis (İstanbul) Konsili (381): Nikaia Formülünün Tasdiki

İmparator Theodosius, takip ettiği dinî politikayı bütün dünyaya ilan etmek için genel (evrensel) bir konsil toplaması gerektiğine inanıyordu. Daha doğrusu, Theodosius bizzat taşıdığı kristolojik düşünceleri ruhbanlara onaylatacağı geniş çaplı bir kilise meclisi tasarlamıştı. Nitekim 381 yılının Mayıs ayında Constantinopolis'te toplanan bu konsilde, yüz elli piskopostan müteşekkil hazirun[794] şu itikat metnini kabul etti:

> Yeri, göğü ve arasındakileri yaratan, gözle görülen ve görülmeyen yegâne yüce Tanrı'ya iman ediyoruz. Ve yaratılmayıp Tanrı tarafından evlat edinilen, nurdan nur, tanrıdan tanrı, Tanrı'nın biricik oğlu, Rab İsa Mesih'e inanıyoruz. Herşey onun vasıtasıyla yaratıldı. O, biz insanların kurtuluşu için gökten geldi, Kutsal Ruh ile Bakire Meryem'den tecessüm etti ve tamamıyla insan oldu. Pontius Pilatus zamanında bizim için çarmıha gerildi, ölümün acısını çekti ve defnedildi. Kutsal yazılara uygun olarak üçüncü gün yeniden dirildi. Göğe çıkarak Baba'nın sağ eline oturdu. O, yaşayanı ve ölüyü yargılamak için ihtişam içinde geri dönecektir ve O'nun krallığının sonu gelmeyecektir.
>
> Ve bizler, Rab olan, yaşam veren, Baba'dan sudur eden, tapınılma ve yüceltilme açısından Baba ve Oğul ile bir olan ve peygamberler vasıtasıyla konuşan Ruh'a inanıyoruz. Kutsal, evrensel ve havarisel kilisenin bir tek olduğuna iman

---

[793] Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 805; S. Mitchell'e göre (*Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s 366), fermanın muhatabı Illyricum *praefectus in praetorio*su idi.
[794] M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 108 (Süryani kaynaklarından hareketle yüz elli sayısının sadece alınan kararları imzalayanlara işaret ettiğini söylemektedir).

ediyoruz. Günahların bağışlanması için bir tek vaftizi kabul ediyoruz. Ölülerin dirileceğine ve ahiret hayatına iman ediyoruz[795].

Görülen o ki, 381'de toplanan konsilin yukarıda verdiğimiz inanç metni, bir yönüyle Nikaia Konsili'nin formülüyle, diğer bir yönüyle ise Thessalonike Fermanı'nın formülüyle paralellik yansıtmıştır. Bu metin, dogmatik bağlamda Nikaia Konsili'nin onaylandığını ima etmektedir[796]. Ancak Constantinopolis Konsili'nin iman ilkeleri açısından Nikaia Konsili'ne getirdiği en önemli yenilik, Nikaia formülünde ismi detaylı şekilde geçmeyen Kutsal Ruh meselesine ilişkin yaptığı tespit, yani Kutsal Ruh'un da "tanrılığı" iddiasının açıklanması olmuştur[797].

Constantinopolis'te ilan edilen bu metni kabul etmeyenler bundan böyle "Hıristiyan" unvanını taşıyamayacaklardı. Onlar, "insanları aldattıkları" için bu unvanı taşımaya layık kimseler değillerdi. Bu "suçları" yüzünden bütün kilise merkezlerinden uzaklaştırılacaklar, şehir surlarının dışına kovulacaklardı. Onların idaresi altında hiçbir dinsel toplantı yapılmayacaktı. Bütün dünyadaki kilise merkezleri, "teslis" hipotezi yanlısı "ortodoks" ruhbanlara teslim edilecekti. Theodosius için "sapkın" Hıristiyanların paganlardan farkı yoktu. Nitekim söz konusu konsilin 7'inci kanonu uyarınca, harhangi bir "sapkın" Hıristiyan inancından vazgeçip Constantinopolis Konsili'nin "ortodoks" tanımına dönüş yapmak isteyenler, tıpkı pagan dininden dönüp Hıristiyanlığa ihtida etmek isteyenler gibi muamele göreceklerdi. Bu "sapkınlar" birinci gün Theodosius tarafından tanımlandığı şekilde Hıristiyanlık inancını kabul ederek "gerçek" Hıristiyan yapılacaklar, ikinci gün bilgilendirilip aydınlatılacaklar, üçüncü gün ise yüzlerine ve kulaklarına üç defa okunacak "şeytan çıkarma" ritüeline maruz kalacaklardı. Bunun sonrasında kendilerine kilisede belirli bir zaman geçirmeleri için talimat verilecekti. Bu "sapkınların" bundan sonra ise kutsal yazıları dinlemeleri ve son-

---

[795] Lisa D. Mangans Driver, *Christ at the Center: The Early Christian Era*, Lexington, Westminster: John Knox Press 2009, s. 212; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 816.

[796] M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 109; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* I, ss. 100-104; G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 49.

[797] Bu düzenleme, Kutsal Ruh meselesi konusunda farklı düşünceler taşıyan Makedoniosçuları hedef alarak yapılmıştır -ki tarihçi Marcellinus bu durumu açıkça belirtmektedir (s. 2); Ayrıca bk. Zonaras, xiii. 19, s. 186; *Chronicon Paschale*, s. 51; Theophanes, s. 104-105 (=AM 5876=AD 383/384); Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vii. 7; Genel olarak bk. M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 109; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 121; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 72.

rasında da vaftiz edilmeleri gerekiyordu[798]. Bütün bu gelişmelerin sonucu olarak, Ariusçular başta olmak üzere Theodosius tarafından "sapkın" ilan edilen bütün Hıristiyan gruplar bu andan itibaren güçten düşmüşlerdir[799]. Ariusçuluk, bundan sonraki süreçte Got kavimleri arasında mevcudiyetini sürdürmüşse de bir daha asla imparatorluğun resmî doktrini olmayı başaramamıştır.

d. "Sapkın" Kabul Edilen Kristolojik Oluşumlara Karşı Tedbirler

Theodosius'un bundan sonraki faaliyetlerinin önemli bir bölümü, yukarıda sözü geçen inanç formüllerinin ve kararların yerleştirilmesine yönelik adımlardan oluşmaktadır. Bu bağlamda, Theodosius'un 381 yılı Temmuz ayında Constantinopolis Konsili'nin kararlarını onaylayan ve perçinleyen iki ayrı ferman neşrettiğini görüyoruz. Bu fermanların 19 Temmuz tarihli ilki, Ariusçuların, Eunomiosçuların ve Aetius taraftarlarının kilise inşa edemeyeceklerini, eğer etmişlerse devletin bunlara el koyacağını söylemişti (*C.Th.* 16. 5. 8). 30 Temmuz tarihini taşıyan ikinci ise bir kez daha bütün kilise merkezlerinin "Baba", "Oğul" ve "Kutsal Ruh"u eşit bir "tanrısallık" ekseninde eşitleyen bir dogmada birleşmeleri gerektiğini söylemişti. Kiliseler, "teslis"i oluşturan üç unsurun aynı "yücelik" ve "görkem"i paylaştıklarını öne süren "teslis" yanlılarına teslim edilmeliydi. Aynı ferman, büyük kürsülerde görev yapan ve Roma yönetiminin resmî inancına sadakat gösteren önemli bazı din adamlarını da ismen zikretmişti[800]. Fermana ve devletin resmî dinî görüşüne rıza göstermeyen herkes "sapkındı" ve bunların tümünün kiliseden ihraç edilmeleri gerekiyordu. Bunların herhangi bir kilisede görev yapmaları da kesin olarak yasaktı (*C.Th.* 16. 1. 3). Böylece, İmparator Theodosius, Roma İmparatorluğu'nun resmî din olarak Hıristiyanlığın Nikaia Konsili bağlamındaki "teslis" yorumuna tam ve nihai şeklini vermiş oldu[801].

İmparator, 383 yılı Haziran ayında Constantinopolis'teki başlıca dinî grupların liderlerini topladı ve onların her birinden yazılı şekilde iman ikrarı istedi. Sonra, Nikaia formülü yanlısı olmayanların tümünü yırttı. Bir müddet sonra, 392 ve 394 yıllarında çıkardığı yasalarla "sapkın" saydığı Hıristiyanların bütün kiliselerine resmen el koydu. Bu durum, Hıristiyanlık bünyesinde alternatif inanç geleneklerini muhafaza etmeye çalışan çeşitli akımlar için çok ağır bir darbeydi. "Sapık" inanç taraftarları tabir edilen bu toplulukların mensupları

---

798 *NPNF* 2. 14, s. 288.
799 R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, ss. 222-223.
800 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 821.
801 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 821.

imparatorun otoritesini kabule mecbur bırakıldılar ve bundan sonraki süreçte çaresizce ve kademeli şekilde Nikaia Konsili'nin inanç formülünü kabul etmeye başladılar[802]. Nitekim Ariusçuluk ve diğer bazı mezhepler Theodosius'tan itibaren Roma ülkesinde yok olmaya yüz tuttu[803].

Theodosius, kilisede birliği temin edebilmek amacıyla bu birlik ideali için tehdit olarak gördüğü ve "sapkın" saydığı Hıristiyanlara karşı tavizsiz politikasını zaman geçtikçe daha da sertleştirdi. Bu bağlamda, Nikaia Konsili'nin "ortodoks" formülüne bağlı kalındığı iddiasını kullanarak Ariusçular ve Eunomiosçular başta olmak üzere dönemin bütün alternatif inanç geleneklerine karşı topyekûn bir savaş açtı. Kiliselerde toplantı yapmaları zaten yasaklanan "sapkın" Hıristiyanların artık evlerde gizli toplantılar yapmaları da yasaklandı, hatta bu konuda oldukça sıkı bir takibat uygulandı. Zira 25 Temmuz 383 tarihli yasaya göre, Ariusçular başta olmak üzere "sapkın" Hıristiyanların toplantı yapmaları, kilise inşa etmeleri, evlerde kilisedeki gibi toplantılar düzenlemeleri, açık ya da gizli şekilde bir araya gelmeleri yasaklandı, bu yasaya uymayanların cezalandırılacakları belirtildi (*C.Th.* 16. 5. 11). 3 Aralık 383 tarihli yasa yine Ariusçular başta olmak üzere "sapkın" Hıristiyanların cemaat oluşturamayacaklarını, kilise inşa edemeyeceklerini, şehir merkezlerinde veya kırsal alanlarda hiçbir dinsel faaliyette bulunamayacaklarını kesin şekilde hükme bağladı. Devletin yerel nitelikteki memurları, bu yasanın yerine getirilmesinden mesul tutuldular (*C.Th.* 16. 5. 12).

Theodosius, arka arkaya neşrettiği ve şiddeti değişse de yönü hep aynı olan yasalarla[804] siyasî programına uymayan Hıristiyanları normal insanların sahip olduğu haklardan bile yoksun bıraktı. Örneğin, "teslisçi" inanç formülünü kabul etmeyen Hıristiyanların miras bırakmaları ya da almaları mümkün değildi. Bunlar, genellikle para cezasına çarptırılır veya şehir surlarının dışına sürülürlerdi. Anlaşıldığı kadarıyla Theodosius bütün Hıristiyanları tek bir kilise çatısı altında toplamayı düşlemişti. Bunu mutlaka sağlayacaktı. Mümkün olmadığı durumlarda ise muhalif gruplar Hıristiyan cemaatinden tecrit edileceklerdi[805].

---

802 R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 233.

803 Kilise tarihçisi Sokrates, (*Hist. Eccl.*, v. 10, 13) Arius yanlılarının öncülük ettiği bazı nümayişlere atıfta bulunmaktadır.

804 Theodosius döneminde neşredilen "sapkınlık" karşıtı yasaların detayları için bk. P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, ss. 212-249.

805 I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 150.

İmparator 384 yılından itibaren yayınladığı fermanlarla "kilise birliği" idealini tesis etme çabalarına hız verdi. 21 Ocak 384 tarihli yasaya göre, Ariusçu, Eunomiosçu, Makedoniosçu, Apollinariosçu "sapkın" görüşlü tüm Hıristiyanlar başkent Constantinopolis'i terk etmeye mecbur tutuldular (*C.Th.*, 16. 5. 13). 10 Mart 388 günü ilan edilen bir yasa uyarınca "sapkın" görüşlü Hıristiyanların herhangi bir şehre girmeleri, sosyal bir topluluğa katılmaları, ruhban atayıp cemaat toplamaları kesin şekilde ve bir kez daha yasaklandı. Bu "sapkınlar" en fazla olabilecek en izole ve ıssız yerlerde oturabilirlerdi. Bunların herhangi bir talep veya şikayet için imparatora ulaşabilme hakları aynı yasayla ellerinden alındı (*C.Th.*, 16. 5. 14). 16 Haziran 388 tarihinde neşredilen bir yasayla inanç konusunda tartışma yapılması yasaklandı (*C.Th.*, 16. 4. 2). 9 Ağustos 388 tarihinde yeni bir düzenleme yapıldı. Buna göre, önceki zamanlardan kalıp da Ariusçular lehine en küçük bir hüküm bile içeren bütün yasaların iptal edildiği duyuruldu. Buna göre, Ariusçular kendilerini savunmak için hiçbir yasa hükmüne müracaat edemeyeceklerdi (*C.Th.*, 16. 5. 16). 4 Mayıs 389 tarihli bir yasa Eunomiosçuları hedef aldı (*C.Th.*, 16. 5. 17). 19 Mayıs 391 tarihli yasayla "sapkın" Hıristiyanların bütün şehirlerden, köylerden, cemaatlerden dışlanıp kovulmaları gerektiği ve bunların açık veya gizli şekilde hiçbir toplantı yapamayacakları yinelendi (*C.Th.*, 16. 5. 20). 15 Haziran 392'de, Theodosius'un dikte ettiği Hıristiyanlık yorumu için huzursuzluk kaynağı teşkil eden herkesin toplumdan dışlanması gerektiği ilan edildi (*C.Th.*, 16. 4. 3). 15 Nisan 394 tarihinde "sapkın" Hıristiyanların piskopos atayamayacakları ve piskopos atamasını onaylayamayacakları bir kez daha duyuruldu (*C.Th.*, 16. 5. 22). Nihayet, 19 Temmuz 394 tarihli bir yasayla ise "sapkın" Hıristiyanların öğretilerini yaymaları ve bu yönde teşebbüste bulunmaları tekiden yasaklandı ve bunların herhangi bir kilise görevlisi atayamayacakları tekrar ilan edildi (*C.Th.*, 16. 5. 24).

Roma İmparatorluğu'nda önceki hükümdarlar, Hıristiyanlık öncesinde veya sonrasında, muhtelif dinlere ve inanç akımlarına karşı genellikle hoşgörülü politikalar izlemişler, herkese karşı büyük oranda toleranslı davranmışlardı. Roma'nın din geleneği Hıristiyanlık öncesi dönemlerde bile hoşgörü kavramına önem vermişti. Roma ülkesinde Hıristiyanlık sonrasında herhangi bir ruhbanın veya kristolojik yaklaşımın aforoz edilmesi ise Roma yönetiminin bağnazca yaklaşımlarından değil, fakat daha ziyade pratik ve politik şartlar çerçevesinde olmuştu. Nitekim teolojik sürtüşmenin en uç seviyelerde yaşandığı Constantinus veya Valens gibi imparatorlar döneminde bile, sürgüne yollanan Hıristiyan ruhbanlar bir süre sonra yeniden kiliseye kabul edilmişlerdi. Ancak Roma ülke-

sindeki "görece" liberal din anlayışı şimdi yeni bir evreye girmiş, açıkça başka bir yapıya bürünmüştü. Çünkü İmparator Theodosius, dinsel hoşgörü kavramını bütünüyle ve kökten sonlandırdı. Theodosius, Hıristiyanlık dinine yasa merkezli bir anlayış soktu. Kiliseye itaati devlete itaatle eş anlamlı hale getirdi. Theodosius bu suretle bölünmüş durumdaki Hıristiyanları "güya" birleştirdi. İmparator, Hıristiyanlığın ilk andan itibaren ne olduğu tartışılan ve herkes tarafından başka türlü izah edilen "Ortodoksluk" tabirini bizzat tanımlama teşebbüsü gösterdi. Bu tanımı imparatorluğun politik gücü için kullanmak istedi. Bütün bu olgulardan hareketle, ana akım Hıristiyanlığın temel taşları olarak Tarsoslu Paulos ve Nikaia Konsili'nin inanç formülü kadar, herhalde bizzat İmparator Theodosius'un ismini de hatırlamak gerekir[806].

Theodosius, "ortodoks" saydığı veya sandığı Hıristiyan ruhbanlar açısından, bu ruhbanlara önceki hükümdarlar tarafından bahşedilen yasal hakları korudu, hatta daha da genişletti. Örneğin, 31 Mart 381 tarihli bir yasayla kiliselerin ve kutsal şehirlerin muhafızları vergiden muaf tutuldular (*C. Th.*, 16. 2. 26). Ancak bazı imtiyazların devletin menfaatine zarar getirmemesine de özellikle dikkat etti. Örneğin, 18 Nisan 383 tarihli bir yasayla, kamu hizmetinden muafiyet imtiyazı bulunan Hıristiyan ve Yahudi tüm din adamlarından yerlerine bu sorumluluğu üstlenecek birilerini bulmaları istendi (*C.Th.*, 12. 1. 99). Aynı şekilde, bu dönemde neşredilen bir yasa uyarınca kilise kurumunun devletin çıkaracağı bütün kanunlara uymak zorunda olduğu hususu hükme bağlandı[807]. Böylece, imparatorluk yönetiminin bir kurumu olarak kilisenin sorumluluğu Theodosius tarafından kendisine yeniden hatırlatılmıştır.

2. Roma Yönetiminin Hıristiyanlık Dışındaki Dinlerle Mücadelesi

İmparator Theodosius, "dinî birlik" idealini önceki imparatorlara göre daha geniş kapsamlı şekilde tasarlamıştı. Bu yüzden, devletin uygulamayı düşündüğü dinî politikanın esasları, Hıristiyanlık bünyesindeki farklı hizipler kadar Hıristiyanlık dışı inançlarla da mücadeleyi gerekli kılıyordu. Devletin resmî dini Theodosius tahta çıkana kadar hâlâ paganizmdi ve Iulianus dönemindeki teşebbüslerde görüldüğü gibi paganizm Hıristiyanlık için ciddi bir tehdit olma potansiyelini sürdürüyordu.

---

[806] Williams-Friell, *Theodosius*, s. 38.

[807] A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* I, s. 101.

İmparator Theodosius dönemi, kilise bünyesindeki tartışmalara karşı alınan radikal ve sert kararlar kadar, devletin Hıristiyanlaştırılması olgusunun ivme kazanması açısından da çok büyük önem taşımıştır[808]. Hatırlanacağı gibi, Theodosius saltanatının henüz başında Thessalonike'den ilan ettiği bir fermanla kilise ve Hıristiyanlıkta inanç birliğinin zaruretine dikkat çekmiş ve Roma Devleti'nin resmî dini olarak "Hıristiyanlık" imasında bulunmuştu. Bu ferman, ülkenin Hıristiyanlaştırılması sürecine ivme kazandırma ülküsü taşıyan yazılı bir belgeydi. Theodosius, Roma İmparatorluğu'nu tamamıyla Hıristiyan bir karaktere bürüyebilmek adına saltanatının bundan sonraki döneminde de oldukça keskin bir siyaset izledi ve bu konuda herhangi bir Hıristiyan selefinden çok daha sert tedbirler aldı. 27 Mart 380 tarihli bir düzenlemeyle ceza davalarının Paskalya'dan önceki kırk gün boyunca ertelenmesi hususu yasalaştı (*C.Th.*, 9. 35. 4). 24 Ağustos 380 tarihinde, aşağı sınıflara mensup olarak doğan ve sahne oyunları hizmeti gördürülen hanımların, Hıristiyanlığa girmeleri koşuluyla bu hizmetten muaf tutulacakları kabul edildi (*C.Th.*, 15. 7. 4). 3 Kasım 386'da Pazar Günü her türlü mahkeme işlerinin, hukuki ihtilafların ve icra ve tahsil işlemlerinin askıya alınacağı ve bütün işlere ara verileceği belirtildi. Çünkü Pazar ayinine riayet etmeyenler "günahkâr" sayılacaklardı (*C.Th.*, 2. 8. 18). 7 Ağustos 389'da tüm Pazar günlerinin tatil olduğu yinelendi. Ayrıca, Paskalya'dan önceki ve sonraki yedi günlük zaman dilimleri de tatil ilan edildi (*C.Th.*, 2. 8. 19).

Theodosius döneminde insanlara Hıristiyanlığı kabul ettirebilmek amacı taşıyan başka bazı düzenlemeler de yapıldı. Bir insanın kendi iradesiyle Hıristiyanlığı bırakıp paganizme geçmesi yasaklandı (2 Mayıs 381, *C.Th.*, 16. 7. 1). Bunu desteklemek maksadıyla, 20 Mayıs 383 tarihinde yeni bir kanun yayınlandı. Buna göre, paganizme dönen Hıristiyanların vasiyet yayınlama hakları ellerinden alındı (*C.Th.*, 16. 7. 2). 21 Mayıs 383'te ilan edilen diğer bir ferman aynı hükmü içerdi (*C.Th.*, 16. 7. 3). 391 yılı Mayıs ayında yapılan bir düzenlemeyle ise mevki ve statü miras alıp da Hıristiyanlık dininden ayrılanların bütün konumlarını kaybedecekleri ve rezaletleriyle damgalanacakları ilan edildi (*C.Th.*, 16.7. 5).

a. Devletin Geleneksel Pagan Diniyle Mücadelesi

Görüldüğü gibi, Roma yönetimi devlet gücünü Hıristiyanlığı desteklemek, insanları Hıristiyanlaştırmak ve bu dini egemen kılmak amacıyla kullanıyordu. Bununla birlikte, Theodosius tahta çıktığında ülkede pagan gelenekleri ile Hıris-

---

[808] G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 49

tiyanlık anlayışı yer yer rekabet halindeydi[809]. Bu yüzden de Theodosius paganizme karşı şiddeti kademeli şekilde yükselen bir politika izlemeye başladı.

İmparator, iktidarının ilk yıllarında paganizme karşı nispeten hoşgörülü bir politika izlemişti[810]. Çünkü devletin önemli kurumlarında, yüksek sınıflara mensup kişiler arasında ve özellikle eğitimli gruplarda paganizm hâlâ derin bir yer tutuyordu[811]. Theodosius tahta çıktığı sıralarda kendi konumunu doğal olarak sağlam hissetmiyordu ve bu yolda paganlara ihtiyaç duyduğunun veya duyabileceğinin farkındaydı[812].

Diğer taraftan, Theodosius için öncelikli mesele Hıristiyanlık içi konulardı[813] ve paganizm Hıristiyanlığa yönelik atılacak bu yöndeki adımlar için ciddi bir tehdit oluşturmuyordu[814]. Hıristiyanlığın birliği idealini destekleyecek adımları atmadan, Theodosius için paganizme karşı sert tedbirlere başvurmanın pek bir manası yoktu. Gerçekten, imparator, saltanatının erken döneminde (381-385 arasında) paganizm hakkında üç önemli ferman yayınladı. Bunların ilki 21 Aralık 381 tarihliydi ve doğu *praefectus in praetorio*su Florus'a[815] hitaben yazılmıştı. Bu ferman bir kez daha pagan dininin geleneksel kurban merasimlerini hedef almış ve kesin şekilde yasaklamıştı (*C.Th.*, 16. 10.7). 382'de ise Osrhoene Eyaleti *dux*u (askerî komutan) aynı bağlamda resmî bir bildiri almıştı. Burada tapınakların halka açık olduğu belirtilmiş, içerideki sanat eserlerinin izlenmesi ve festival yapmak gibi faaliyetler ise serbest bırakılmıştı. Yasak olan kurban kesmekti (*C.Th.*, 16. 10. 8). Mayıs 385 tarihli ferman ise *praefectus in praetorio* Cynegius'a[816] yollanmıştı. Ancak anlaşılacağı üzere bu fermanlar paganizmi yasaklamamıştı. Roma yönetimi tarafından sadece Hıristiyanlar tarafından en çok tep-

[809] Zosimus, iv. 18. 2 (Yunanistan'da yaşanan bir depreme atfen paganların ve Hıristiyanların benimsedikleri farklı anlayışlara dikkat çekmekte, bu iki inanç arasında bir rekabet bulunduğu izlenimi yansıtmaktadır).

[810] Zosimus, iv. 29. 2 (Theodosius'un ilk döneminde paganların tapınaklara gidebildiklerini ve antik pagan geleneklerine göre ibadetlerini sürdürebildiklerini belirtmektedir).

[811] I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 147.

[812] I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 154.

[813] R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 234.

[814] Williams-Friell, *Theodosius*, s. 38.

[815] Florus için bk. *PLRE* I, ss. 367-368.

[816] Cynegius için bk. *PLRE* I, ss. 235-236.

ki gösterilen kanlı kurbanları ve kehanet geleneğini sınırlamak veya belki ortadan kaldırmak amaçlanmıştı[817].

Buna karşın bağnaz Hıristiyan ruhbanlar paganizme karşı Theodosius kadar sabırlı değillerdi. Onların galeyana getirdiği kalabalık Hıristiyan gruplar özellikle ülkenin doğu eyaletlerinde paganizmi kökten imha edebilmek için gecikmeksizin harekete geçtiler[818]. Bu sırada patlak veren ve kimi zaman Theodosius'un kontrolünün dışında cereyan eden olaylarda örneğin 384 yılında Edessa'daki (Urfa) Büyük Tapınak ve ayrıca Apameia'daki Zeus Tapınağı yok edildi[819]. Böylece, 1'inci yüzyıldan itibaren Roma ülkesinde mevcut çeşitli kült inanışları arasında yaşam olanağı ve hatta yükselme şansı bulan İsa Mesih kültü (Hıristiyanlık), 4'üncü yüzyıl sonlarından itibaren ülke çapında herhangi başka bir inanca yaşam hakkı tanımayacağını ilan etmiş oluyordu.

Bu arada ülkenin batı yakasında Gratianus doğrudan paganları hedef alan uygulamalara girişti. Gratianus, ülkede paganizmi kesin şekilde zayıflatacak üç önlem almıştı. Birincisi, kentin başlıca kültleri için ödemeler yapılmasını durdurdu. İkincisi, *Vesta* bakirelerine ödenen maaşları kesti. Üçüncüsü ise Senato binasından Zafer Sunağı'nın kaldırılması emrini verdi[820]. Bu da götermektedir ki, Gratianus da Theodosius ile paralel bir din politikası izliyordu.

Görüldüğü gibi, Roma İmparatorluğu'nda paganizme karşı topyekûn bir savaş başlamıştı. Theodosius da 391 yılı Şubat ayından itibaren paganizm konusunda takip edeceği politikayı tamamen netleştirdi ve paganlar üzerindeki baskıyı arttıracak mahiyette şiddetli yasalar neşretmeye başladı[821]. Buna göre, açık ya da gizli, tüm kurban merasimlerinin kesinlikle yasaklandığı yinelendi ve ilk defa olarak pagan tapınaklarına girilmesi bile yasaklandı: "Pagan kurbanları,

---

[817] R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 234; Williams-Friell, *Theodosius*, s. 39; I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 154.

[818] Zosimus, iv. 33. 4 (Theodosius'un 381 yılı itibariyle dinî politikasında keskin bir dönüş yaptığını ima etmekte, imparatorun tüm pagan tapınakları üzerinde baskı kurduğunu öne sürmekte, pagan inanışı benimseyen hiç kimsenin güvenli şekilde ibadet edemediğini belirtmektedir); iv. 37. 3 (*praefectus in praetorios* Cynegius'un Mısır'a yollandığını, ona verilen görevin tapınakları kapatmak ve tanrılara tapınılmasını yasaklamak olduğunu, Cynegius'un da doğu'da Mısır'da ve Aleksandreia'da kurban başta olmak üzere geleneksel pagan ritüellerini sonlandırarak aldığı emri yerine getirdiğini söylemektedir).

[819] P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, s. 164; Williams-Friell, *Theodosius*, s. 39; I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 158.

[820] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 367.

[821] Detay için bk. P. Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, s. 172 vd; Downey, *Antioch*, ss. 50-57, 81.

pagan putlarına tapınmak ve pagan tapınaklarında ibadet etmek yasaktır." (*C.Th.*, 16. 10. 10). 16 Haziran 391 tarihli yasayla bu hüküm perçinlendi: "Pagan tapınaklarından içeri girmek, kurban kesmek ve pagan türbelerine saygı göstermek yasaktır. Yargıçlar dahi bu yasaya uyacaklardır, şayet bunu ihlal ederlerse cezalandırılacaklardır." (*C.Th.*, 16. 10. 11). S. Mitchell bunu şöyle tercüme etmişti[822]:

> Hiç kimsenin kurban keserek kendisini kirletmesine müsaade edilmesin, hiç kimse masum bir kurbanı katletmesin, hiç kimse bir pagan tapınağa girmesin veya tapınakta zaman harcamasın veya ölümlü eller tarafından şekil verilen heykellere yücelterek bakmasın[823].

Pagan tarihçi Zosimus, Theodosius'un 393 tarihinde Roma'da senatoyu toplaması hadisesine bu bağlamda özel bir ilgi göstermiştir. Zosimus'a göre, senato geleneksel pagan uygulamalarına hâlâ sadıktı ve üyeleri de "tanrıları hor görme eğilimi gösteren" Hıristiyanlarla karışmamışlardı. İmparator, burada senatörlere hitaben bir konuşma yaptı. Onlardan artık paganizmi terk ederek her türlü günahtan ve kötülüklerden kurtuluşu sağlayan Hıristiyanlığa dönmelerini istedi. Ancak senatörler imparatorun isteğini kabul etmemişlerdi. Çünkü Theodosius onlardan atalarından miras kalan gelenekleri terk etmelerini istemişti. Bunu üzerine, Theodosius kurbanlar ve öteki pagan uygulamaları için devlet bütçesinden masraf yapılmasını yasakladı. Senatörler ise pagan merasimleri için zaten kamu gelirinden masraf yapılmadığını söylediler. Fakat Theodosius kararlıydı ve kurban merasimi başta olmak üzere atalardan yadigâr tüm pagan uygulamalarını kökten kaldırdı[824].

Böylece, Theodosius döneminde Roma İmparatorluğu'nun yüzyıllar boyunca resmî inancı olan paganizm ve ona ait her ne varsa yasaklanmış; Hıristiyanlık teorik açıdan artık zaferini resmen ilan etmişti. Bu arada, o dönemde pagan kültürünü yansıtması bakımından büyük önem taşıyan Aleksandreia'daki meşhur Serapis Tapınağı da şehrin piskoposu Theophilos tarafından 391 yılında yok edildi ve yerine Hıristiyan Kilisesi yapıldı[825]. Ayrıca, paganizmi çağrıştıran

---

[822] Williams-Friell, *Theodosius*, s. 90; I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 158.

[823] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 369.

[824] Zosimus, iv. 59. 1-3.

[825] Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 16-17; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, vii. 15; Theophanes, s. 109 (=AM 5882= AD 389/390); Marcellinus (Comes), s. 4; Malalas (13. 37) ve *Chronicon Paschale* (s. 50) ise Theodosius döneminde yerle bir edilen veya kiliseye çevrilen diğer bazı pagan tapınakla-

Olimpiyat Oyunları da durdurulmuş ve Hıristiyanlıktan paganizme geçmek yasaklanarak böylelerinin miras hakları ellerinden alınmıştı[826].

P. Brown, Theodosius dönemindeki havayı şu sözlerle tasvir etmiştir:

> 4'üncü yüzyılın sonunda, pek çok büyük şehirde ve çevresinde tanrıların tapınakları henüz ayaktaydı. Bu tapınaklar Constantinus'tan sonra kısmen dindışı amaçlar için kullanıldı, fakat yine de ziyaretçi çekmeye devam etti ve hem pagan hem de Hıristiyan kültürlü şehirlilerce saygı gördü. Çoğu piskoposa göre tapınaklar, cemaatlerine "mikrop saçan" yerlerdi. Keşişlere göre ise düşmanın, yani şeytanın kaleleriydi. Geç 4'üncü yüzyıla kadar Aleksandreia'nın büyük tapınaklarının hemen yanı başında iki bin keşiş mevcuttu. Bu adamların sürdürdükleri haşin itaatkâr hayat, bedenlerini ve düşüncelerini denetim altında tutmak için sarf ettikleri sürekli çaba, şeytana ve onun yeryüzündeki temsilcilerine yönelmiş patlamaya hazır bir saldırganlık atmosferi yaratmıştı. Mezopotamya'dan Kuzey Afrika'ya kadar şehirleri ve taşrayı bir dinsel şiddet dalgası sardı: 388'de keşişler Fırat yakınlarındaki Kallinikos'ta bir sinagogu yaktılar. Aynı günlerde keşişler Suriye'nin köy tapınaklarında terör estirdiler. 391'de Aleksandreia patriği Theophilos, keşişleri kışkırtıp şehirdeki Serapis Tapınağı'na (Serapeum) saldırttı. Atripeli Şenudi (ö. y. 466) tarafından yönlendirilen manastır nöbetçileri bütün Yukarı Mısır'ı taradılar, pagan ileri gelenlerin evlerinde idol aradılar. Kuzey Afrika'da aynı şekilde dolaşan keşişler "İsrail" denen sopalarla silahlanıp büyük malikânelere dehşet saldılar. Bu güruhun "Tanrı'ya hamd olsun" çığlıkları dağ arslanlarının kükremesinden daha korkutucuydu. 415'te Mısırlı keşişler, Aleksandreialı asil bir kadın olan Hypatia'yı linç ederek eğitimli kamuoyunu dehşete boğdular.
>
> Dolayısıyla paganizm vahşice aşağıdan çökertildi. Bu, terör dalgasıyla sindirilen pagan dünyanın sonuydu. "Biz canlıysak" yazdı birisi, "hayatın kendisi ölüdür[827]."

Bununla birlikte, paganizm özellikle askeri ve entelektüel düzeyde Theodosius'un uygulamalarına karşı reaksiyon göstermek istedi[828]. 394 yılında patlak

---

rını söz konusu etmişlerdir -ki Helioupolis ve Damaskus'taki tapınakları ismen zikretmişlerdir).

[826] I. Fargnoli, "Many Faiths and One Emperor", s. 158; Williams-Friell, *Theodosius*, s. 91; R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, s. 223, .

[827] *Geç Antikçağ Dünyası*, ss. 121-122.

[828] D. F. Buck, "Eunopius of Sardis and Theodosius the Great", *Byzantion* 58, 1988, ss. 36-53 (Eunopius, Theodoios'a ve onun dinî politikasına karşı meydana gelen pagan reaksiyonuna bir örnektir. Eunopius'a göre, imparatorluktaki krizlerin sebebi Theodosius'tu ve refahın sürmesi onun geleneksel pagan inancına bağlı olmayı sürdürmesine bağlıydı. Eunopius, Roma İmparatorluğu'nun yok oluşu sürecini İmparator Constantinus'un başlattığını ve bu sürecin Theodosius tarafından tamamlandığını söylemektedir); Ayrıca bk. I. Fargnoli,

veren Eugenius isyanı bu bakımdan önem taşımaktadır. Zenon döneminde patlak veren Illos isyanının da pagan bağlantılar taşıdığı vurgulanmaktadır[829]. Fakat genel itibariyle paganizmin kayda değer bir direnç gösteremediği de anlaşılmaktadır. Çünkü geleneksel pagan inancı son olarak Iulianus'un kısa süren iktidarı döneminde siyasî açıdan destek bulabilmişti. Buna karşın, son elli yıllık zaman diliminde başa geçen bütün hükümdarlar yüzlerini Hıristiyanlığa çevirmişler, Hıristiyanlık yanlısı politikalar izlemişlerdi. Hıristiyanlığın aksine paganizm şehitler doğuracak kudret ve ruhtan da yoksundu[830].

Theodosius döneminde Hıristiyanlığın kazandığı zahirî zaferler, Roma İmparatorluğu tarihinde yeni bir evrenin başlangıcı oldu. Paganist döneme ait bazı anlayışlar ile birçok uygulamalar Hıristiyanlık sonrası dönemde de aynen ya da mahiyet değiştirerek varlığını sürdürmüşse de, Roma Devleti kendisini bu zamana kadar getirdiği düşünülen geleneksel değerlerin çoğunu bundan böyle terk etti. Nitekim Theodosius sonrasında pagan inanışı muhafaza etmeyi sürdüren bazı yazarlar, geçmişin muhasebesini yaptıkları satırlarda, Theodosius'un paganizmi yok etmek amacıyla attığı adımları Roma Devleti'nin çöküşü için başlıca sebep göstermişler; Roma ülkesinin Theodosius zamanından itibaren barbar kavimler için son derece uygun bir yerleşim alanı olmaya başladığını öne sürmüşlerdir[831].

b. Devletin Maniheizm ve Yahudilik ile Mücadelesi

Theodosius Hıristiyanlık nanıma sadece geleneksel pagan diniyle mücadele etmedi. Hıristiyanlık için tehdit oluşturabilecek potaniyel taşıdığına kanaat getirdiği Maniheizm dininin taraftarları ile Yahudiler de bu dönemde çıkarılan muhtelif yasaların muhatapları oldular. Anlaşılan o ki, Theodosius tıpkı paganizm gibi Maniheizm'in de kökünü kazımak niyetindeydi. Çünkü sözü geçen bu dine ilişkin neşredilen yasalar onu açıkça yasa dışı bir hareket gibi göstermektedir. Yahudilik açısından ise durum biraz daha farklıydı. Yahudilik Roma ülke-

---

"Many Faiths and One Emperor", s. 159; Arthur P. Urbano, *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press 2013, ss. 228-229.

[829] M. Grant, *Roma'dan Bizans'a*, 82.

[830] M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 27; Konu hakkında ayrıca bk. W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 74.

[831] Örneğin bk. Zosimus, iv. 59. 3.

sinde yasal bir dindi ve Theodosius da bu yüzden Yahudiliği daha ziyade Hıristiyanlık için tehdit olmaktan çıkarmak istemişti.

İmparator Theodosius, henüz iktidarının en erken döneminde yayınladığı 10 Ocak 381 tarihli fermanda Maniheistleri açıkça hedef almıştı. Aslında öncelikle "sapkın" görüşlü Hıristiyanları bahis konusu eden bu ferman, son kısmında Maniheistlerin mülkiyet ve miras haklarını ellerinden almış ve onların cemaat teşkil edip toplanmalarını yasaklamıştı (*C.Th.*, 16. 5. 6). Theodosius, bunun hemen sonrasından itibaren yayınladığı başka fermanlarla bu dini ortadan kaldırma teşebbüsünde bulunmuştur. Örneğin, 8 Mayıs 381 tarihli bir düzenlemeyle Maniheistlerin miras bırakamayacakları hususu yinelenerek yasalaştı. Bunların miraslarına devlet tarafından el konulacaktı. Ancak mirasın sahibi olacak çocuk Hıristiyan ise veya Hıristiyanlığa geçerse, bu takdirde miras kendisinin olabilirdi. Görüldüğü gibi, Roma yönetimi Theodosius'un şahsiyetinde Maniheistlere en basit medeni haklarını bile ancak Hıristiyanlığa geçmeleri durumunda kullanabileceklerini hatırlatmıştı. Öte yandan, Maniheistlerin toplantı yapmaları ve ibadet etmeleri de bir kez daha yasaklanmıştı (*C.Th.*, 16. 5. 7).

31 Mayıs 382 tarihinde yayınlanan bir yasayla Maniheistlerin ancak aile üyelerinden Hıristiyan olanlara miras bırakabilecekleri tekrar belirtildi. Bu bağlamda, Maniheizm inancına mensup birisinin yine bu dine mensup bir aile bireyine miras bırakabilme hakkı yoktu. Bunların gizli toplantılar yapmaları bir kez daha yasaklandı. Anlaşılan o ki, Paskalya günü kilisede olmaları gerekiyordu. Çünkü bunu yapmayan herkes, devlete göre "sapkın" olma potansiyeli taşıyan şüphelilerdi (*C.Th.*, 16. 5. 9).

Maniheizm'e karşı en şiddetli yasa ise 17 Haziran 389'da neşredildi. Bu bağlamda, Theodosius Maniheistlerin Roma ülkesinde yaşama haklarını ellerinden aldı. Çünkü bu dine mensup herkesin Roma şehrinden kovulması ve bütün imparatorluk topraklarından sürgün edilmesi gerekiyordu. Bunların bütün mal varlıkları devlet tarafından müsadere edilecekti ve hiçbir biçimde vasiyette bulunma hakları yoktu (*C.Th.*, 16. 5. 18). Bütün bu yasalardan anlaşılan, Theodosius döneminde Roma yönetimi Maniheizm inancı mensuplarını ilk planda medeni hukuka ilişkin bir takım yaptırımlar yoluyla Hıristiyanlaştırma amacı taşımış, en sonunda direnen kesimlerin yaşam haklarını da ellerinden almıştı.

Theodosius Yahudiler hakkında da bazı yasalar neşretti. Bu yasalar daha ziyade Hıristiyanlar ile Yahudilerin ilişkilerini Hıristiyanlık lehine düzenleme endişesi taşıyordu. Örneğin 14 Mart 388 tarihinde Hıristiyanların Yahudilerle evlilik yapmaları yasaklandı. Bu yasayı ihlal edenler zina ile suçlanacaklardı (*C.Th.*,

3. 7. 2). 22 Eylül 384 tarihli yasaya göre ise bir Yahudi'nin Hıristiyan bir köle satın alması veya bulundurması yasaklandı (*C.Th.*, 3. 1. 5). Theodosius bu şekilde muhtemelen Hıristiyanlığın Yahudilik karşısındaki statüsünü yükseltmek ve Hıristiyanlıktan Yahudi inancına yaşanabilecek ihtidaları engellemek istemişti.

Buna karşın, Theodosius 29 Eylül 393 tarihli bir yasada Yahudilik dininin yasa hükmü ile korunduğunu ve Hıristiyanlık adına bile olsa sinagog yağmalamanın yasak olduğunu vurgulamıştır (*C.Th.*, 16. 8. 9). Bu kanun, çok muhtemel ki o süreçte pagan tapınaklarını yağmalamakta olan bağnaz Hıristiyan keşişlerin Yahudi sinagoglarını da hedef almaya başlayan aşırılıklarına karşı bir uyarı veya tedbir amacı taşımıştır.

III. ROMA YÖNETİMİNİN BAŞKENT KİLİSESİNİN STATÜSÜNÜ YÜKSELTMESİ



Roma imparatoru Theodosius'un çeşitli fermanlar vasıtaıyla ilan ve hatta devlet gücünü kullanarak ülkedeki Hıristiyanlara dikte ettiği inanç formülü, çok muhtemeldir ki Roma yönetiminin Hıristiyanların tümünü birden cennete gönderme hevesiyle değil, fakat daha ziyade kendi bünyesinde birlik tesis etmiş bir kilisenin devletin idarî yapısıyla eklemlenmesi düşüncesiyle açıklanmalıdır. Bu yüzden ülkedeki birçok farklı Hıristiyanlık yorumu arasında hangisinin "Ortodoks" olduğu meselesi aslında Theodosius'un doğrudan bilgi alanına girmiyordu. Theodosius'un Hıristiyanlığa yönelik kararları tamamıyla politik arkaplan taşıyordu. Öyle ki, imparator başkent Constantinopolis'e o güne kadar vaftiz bile olmamış Nektarios adında birisini piskopos olarak atamıştı[832].

Nektarios'un seçilmesi Theodosius'un kilise organizasyonuna ilişkin politik programının habercisiydi. Roma yönetimi, kilise üzerinde o zamana kadar bir türlü sağlayamadığı egemenliği şimdi tam olarak kurabilmek amacındaydı. Bunun için kiliseyi mutlak surette denetimi altına alması, kilise bünyesinde sonu gelmeyen ve "kilise birliği" idealini tehdit eden teolojik anlaşmazlıkları en kısa şekilde sonlandırması ve ancak bundan sonra bu kurumu ülkenin siyasî istikrarı ve bekaı için kullanması gerekiyordu. Ülkedeki Hıristiyan nüfusun Nikaia'da ilan edilen inanç formülünün Theodosius döneminde yeniden yorumlanmış biçimi ekseninde buluşturulması planı, işte bu yüzden Roma yönetiminin bu politik ülküsü açısından büyük önem taşıyan bir noktaydı.

1. Devletin Kilise Organizasyonunu Yeniden Düzenleme Zarureti

Hıristiyan Kilisesi Theodosius iktidara çıktığı sıralarda imparatorlukla uyumlu bir organizasyon miras almıştı. Bu organizasyon bilhassa Constantinus

---

[832] Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 8; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, v. 7-9; Theodoret, *Hist. Eccl.*, v. 8; Marcellinus (Comes), s. 2; Theophanes, s. 104-105 (=AM 5876=AD 383/384); Bu hususta genel olarak bk. Turhan Kaçar, "The Election of Nectarius of Tarsus: Imperial Ideology, Patronage and *Philia*", C. XLIV – XLIX, *Papers presented of the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, ed. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, Peeters: Leuven – Paris – Walpole 2010, ss. 307 – 313

ile II. Constantius dönemlerinde oluşturulmuştu ve Hıristiyan ruhbanların hiyerarşik durumları ile görev alanları belirlenmiş durumdaydı.

Theodosius muhtemelen tıpkı birçok selefi gibi, Hıristiyanlığı politik açıdan faydacı bir anlayışla kullanmak amacındaydı. Çünkü Hıristiyanlık, geleneksel pagan dininde eksikliği hissedilen manevî ruhu ve özellikle cemaat içinden dışarıya da yansıyan dayanışma anlayışı sebebiyle içeride ve dışarıda boğuştuğu birçok problemin çözümünde Roma yönetimine büyük katkılar sağlayabilirdi. Devlet otoritesini kilise hiyerarşisi üzerinden taşraya yaymak ise imparatorların açık hedeflerinden biriydi.

Roma yönetiminin bu beklentisi henüz Constantinus döneminde ortaya çıkmıştı. Constantinus ileride kendisine önemli yardımlar sağlayacağı düşüncesiyle kiliseyi güçlendirmiş ve ona birçok imtiyaz bahşetmişti. İmparatorluğun siyasî birliğini kolaylaştıracağı ve hiyerarşisi üzerinden merkezi yönetimi ücra köşelere kadar teşmil edeceği beklentisiyle Constantinus kiliseyi devlete ait bir kuruma dönüştürmüştü. Kilise organizasyonu da bu sebeple Nikaia Konsili'nde ülkenin siyasî, askerî ve iktisadî yapısına uygun şekilde düzenlenmişti. Bu bağlamda, Roma ülkesinin başlıca büyük merkezleri Roma, Aleksandreia ve Antiokheia şehirleriydi. Bu durum, söz konusu şehirlerin Hıristiyanlık açısından da merkez konumuna yükseltilmeleri sonucunu vermişti. Nitekim isimleri bizzat zikredilen üç tane kilisenin Roma ülkesinde mevcut diğer tüm kiliseler üzerinde egemenlik ve yetki elde etmesi sağlanmış[833]; Avrupa'daki bütün kiliselerin yönetimi Roma Kilisesi'ne, Anadolu ve Ortadoğu'daki kiliselerin idaresi Antiokheia Kilisesi'ne, Afrika kıtasındaki kiliselerin yönetimi ise Aleksandreia Kilisesi'ne verilmişti. Bu hüküm, adı geçen üç kilise merkezinin resmî olarak dinî ve hatta dünyevî yönlerden Roma ülkesindeki Hıristiyanlar ile kiliseler üzerinde gerçek bir "otorite" sıfatı kazanmaları ve politik açıdan da imparatorluk merkezi tarafından kimi zaman kontrol altına alınması müşkülat gerektiren bir oranda güç elde etmeleri sonucunu vermişti. S. G. Hall, bu durumu şu sözlerle özetlemektedir:

> Genellikle her cemaatin bir piskoposu olurdu. Ancak giderek artan bir oranda πρεσβύτερος (*presbyteros*) ve diyakozlar cemaatlerin idaresinde piskoposlara vekâlet etmeye başladılar. Yerel piskoposların üzerinde metropolit (μητροπολίτης, *metropolites*) denilen ve konumu 325'teki Nikaia Konsili'nde belirlenmiş olan metropolis (ana şehir) piskoposu yer alıyordu. Metropolitin amiri statüsünde olmak kaydıyla, imparatorluğun idari yönetimi açısından o bölgenin

---

[833] Nikaia Konsili'nin 6'ıncı kanonu. Evvelce bu kanonu vermiştik. Ayrıca krş. Hefele, *Christian Councils*, ss. 388-389.

merkezi olan şehrine başpiskopos (ἀρχιεπίσκοπος, *arkhiepiskopos*) tayin edilirdi ve kilisede onun yetkisi emsalsiz olurdu. Bu terim 431'deki Ephesos Konsili'nde sıklıkla Roma, Aleksandreia ve Antiokheia piskoposları için kullanılmıştır. Nitekim bu aynı kürsüler 325'deki Nikaia Konsili kanonlarında kendi bölgelerinde temayüz edecekleri üstün konumları bağlamında bizzat ismen sayılmışlardı[834].

Bu kilise organizasyonu S. Mitchell tarafından ise şöyle tanımlanmıştır:

> Kilisenin devletle ittifakı geç imparatorluk tarihinin her tarafına nüfuz etmişti. Constantinus'tan sonra hiyerarşik kilise teşkilatı, Roma eyalet sistemine öykünüyordu. Her bir kentin piskoposu vardı ve bu piskoposun sorumluluk bölgesi, kent *territorium*undaki bütün köyleri ve daha küçük yerleşim birimlerini içine alıyordu. Köy papazlarının atanmasınan piskopos sorumluydu. Orta Anadolu'nun bazı kesimlerinde *chorepiscopi* diye bilinen kırsal kesim piskoposları vardı ve bunlar hiçbir kentin olmadığı geniş alanlardaki gayrimenkul mülklerden sorumluydular. Her bir eyalette kilisenin başında metropolit vardı. 341 yılında toplanan Antiokheia Konsili'nin yasalarına göre, metropolit kiliselerin meselelerini tanzim etmek için yılda iki defa astı olan piskoposları toplamakla yükümlüydü. Piskoposlar önemli ölçüde yetki sahibiydiler ve tabiatı gereği bu göreve gelmezden önce kilise hiyerarşisi içerisinde, daha alt makamlardaki kıdemli ruhban mensuplarıydılar[835].

Constantinus'tan Theodosius'a kadar geçen süreçte, Iulianus istisnasıyla tahta çıkan imparatorlar Hıristiyanlık inancını benimsemiş kişilerdi. Bu yönüyle bakıldığında, Romalı Hıristiyan hükümdarların ülkenin bekasına yönelik politik tasavvurlarını kendi dinlerinden yardım talep ederek gerçekleştirmeye çalışmaları gayet doğaldı. İlk bölümde sözü edildiği gibi, antik dünyada din bir devlet işi olarak görülürdü. Nitekim Theodosius da kendisini din işlerini tanzim etmeye yetkili birisi olarak hissetmişti[836]. Ancak özellikle Ariusçu tartışmaların Nikaia Konsili (325) sonrasındaki ikinci safhası, Hıristiyanlığı ve kiliseyi kontrol etme düşüncesinin sanıldığından daha külfetli bir iş olduğunu Romalı yöneticilere göstermişti. Romalı yöneticiler, yarım yüzyıldır verdikleri hatırı sayılır gayretlere karşın kiliseyi kontrol altına alamamışlardı. Çünkü devlet, her ne zaman kilise hakkında bir tasarrufta bulunmaya çalışsa çok önemli bir dezavantaj ile karşı karşıya kalıyordu. Bu dezavantaj şuydu: Siyasî açıdan bakıldığında Constantinus'la birlikte Constantinopolis önemli bir şehir haline dönüşmüş, hatta imparatorlar için başlıca ikâmetgah olmuştu. Fakat Hıristiyanlığın erken tarih-

---

834 Stuart George Hall, "The Organization of the Church", *CAH*, s. 731.

835 *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 400.

836 A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu* I, s. 103.

lerinden itibaren aynı zamanda dinî merkezler olarak da sivrilen ve Nikaia Konsili ile birlikte bu konumlarını resmî olarak tescilleyen Roma, Aleksandreia ve Antiokheia'nın "ekümenik" statüyü haiz kiliseleri karşısında Constantinopolis'in hiçbir önemi ve yetkisi yoktu.

İmparatorluğun bilhassa doğu eyaletlerinde Hıristiyanlığın teolojik anlaşmazlıklarına dayanan karmaşık durum, Theodosius'a göre Nikaia Konsili'nden kaynaklanan bir eksiklik; yani Constantinopolis'in dinî açıdan önem taşımayan tali konumu ile de yakından ilişkiliydi. Gerçi Büyük Constantinus'un kurduğu bu şehir, o zamandan bu döneme yarım asırlık süreçte fizikî açıdan gelişimini sürdürmüştü. Ancak şehir dinî yönden özellikli bir statüye sahip bulunmuyordu. Constantinopolis Kilisesi, Herakleia Metropolitliği'ne bağlı sıradan bir piskoposluk bölgesiydi. Bu yüzden, Theodosius tahta çıktığında Constantinopolis ülkenin doğusunda süren karmakarışık dogmatik tartışmalara müdahale edebilmek ve bu tartışmaları kontrol altına alabilmek için elverişli bir merkez değildi. Söz konusu tartışmalar daha ziyade Aleksandreia ve Antiokheia'nın denetimleri altındaki bölgelerde zuhur ediyordu ve bu durumun bir sonucu olarak ülkenin dinî açıdan rotasına başkentten ziyade bu büyük kilise merkezleri yön çiziyorlardı. Devlet doğal olarak bu durumdan fazlasıyla rahatsızdı. Theodosius ise ilk andan itibaren Constantinopolis'i dinî yönden güçlendirmek ve onu kilise meselelerine müdahale edebilmek için önemli bir merkez yapabilme hayali kurmuştu.

Bir diğer taraftan, Theodosius iktidara geldiğinde Constantinopolis'teki Hıristiyanlar arasında birlik yoktu. Bölünmüş durumdaki kilisede Arius taraftarı Hıristiyanlar çoğunluğu oluşturuyorlardı. Şehirde Nikaia Konsili'nin inanç formülünü benimseyen daha küçük bir cemaat de mevcuttu. Nitekim bu cemaat, Constantinopolis'e gelen dönemin önemli bir din adamı Nazianzoslu Gregorios tarafından nispeten organize edilmişti[837].

Sonuç olarak, kilise organizasyonuna ilişkin bundan yarım asır önce Nikaia Konsili'nde alınan idarî içerikli kararların şimdi değişmiş durumdaki yeni koşullara göre yeniden düzenlenmesi, daha doğrusu güncellenmesi gerekiyordu. İkincisi, ülkenin diğer bölgelerindeki Hıristiyan cemaatler arasında olduğu gibi Constantinopolis'teki Hıristiyanlar arasında da dinî açıdan birlik yoktu. Herhalde bu olgular, Theodosius'u, kilise organizasyonuna dair yeni bir takım düzen-

---

[837] 379-381 yılları arasında. Bk. Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 6; Marcellinus (Comes), s. 2; Genel olarak bk. R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, ss. 213-214.

lemeler yapmaya ve Constantinopolis Kilisesi'nin hiyerarşik açıdan statüsünü yükseltme arayışlarına sevk etmiştir. İmparator bu konuyu 381'de topladığı Constantinopolis Konsili'nde gündeme getirdi ve lüzumlu gördüğü bazı kararları devlet gücünü kullanarak çıkarmayı başardı.

2. Devletin Dinî Yetkiyi Başkent Kilisesinde Toplama Teşebbüsü

İmparator Theodosius, 381'deki konsilde kabul edilen bazı kanonların yardımıyla, Constantinopolis Kilisesi'ni güçlendirme ve bu yolla ülkedeki dinî gelişmeleri başkent üzerinden denetim altına alma düşüncesini yasalaştırarak yürürlüğe koymuştur. Bu bağlamda, söz konusu konsilin özellikle 2'inci ve 3'üncü kanonları dikkat çekici düzenlemeler yapmışlardır:

2'inci Kanon

> Piskoposlar kendi yetki alanlarını aşarak hudutları dışında bulunan kiliselere karışmayacak ve kiliseleri kargaşaya sürüklemeyeceklerdir. Kanunlara göre, Aleksandreia piskoposu dinî açıdan Mısır bölgesindeki tek yetkilidir. Doğu piskoposları sadece doğudaki (dinî) meseleler üzerinde yetkili olacaklardır. Nikaia Konsili'nde Antiakheia Kilisesi'ne bahşedilen imtiyazlar muhafaza edilecektir. Asia (Anadolu) piskoposları yanlıca Asia'daki (dinî) işler üzerinde yetkilidirler. Pontoslu piskoposlar sadece Pontos; Trakyalı piskoposlar sadece Trakya (Thrake) meseleleri hakkında yetkili olacaklardır. Hiçbir piskopos, atama yapmak ya da kiliseye ilişkin herhangi bir hizmeti yerine getirmek gerekçesiyle, davet almaksızın kendi piskoposluk alanının dışına çıkmayacaktır. Ve piskoposluk bölgelerine dair bahsi geçen kanun gözetilecektir. Açıktır ki, vaktiyle Nikaia'da kararlaştırıldığı gibi her eyaletin kendi konsili özel olarak o eyaletin meselelerine ilişkin olacaktır. Ancak kâfir ulusların arasında bulunan Tanrı'nın kilisesi, (Havarisel) Babalar döneminden beri yürürlükte olan gelenek uyarınca hüküm sürmelidir[838].

Bu hükme baktığımızda, dinî açıdan kilise bölgelerinin tespit edilmeye çalışıldığını ve Hıristiyan ruhbanlardan bu bölgelere kesin şekilde riayet etmelerinin istendiğini görüyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla Roma yönetiminin amacı, Hıristiyan ruhbanların statülerini devletin mahallî seküler yöneticileriyle paralel kılmaktı. Tıpkı seküler yöneticiler gibi, din adamları da kendi bölgelerini yönetecekler, sadece kendi bölgelerinde ortaya çıkan dinî problemler ile ilgilenerek

---

[838] *NPNF* 2. 14, ss. 275-276.

diğer bölgelere müdahalede bulunmayacaklardı[839]. Hatırlanacağı gibi, Roma yönetiminin bu beklentisi bundan önce Antiokheia Konsili'nin benzer kanonlarında da karşımıza çıkmıştı.

Roma yönetimi seküler yöneticileri kanalıyla kendi merkezî otoritesini taşraya yaydığı gibi, kontrolü altındaki piskoposlar vasıtasıyla da ülkenin her şehrine ve bölgesine ulaşmayı amaçlamıştı. Birlik içinde bir kilise isteyen imparatorluk yönetimi, kilise merkezlerini kargaşaya sürükleyecek tarzda hareketlerden kaçınmalarını ruhbanlardan özellikle istemişti. Zira Hıristiyanlık ancak bu şekilde politik "birlik idealine" yardımcı olabilirdi. Parçalanmış bir din kurumunun ise ne kendisine ne de Roma yönetimine yardımı dokunabilirdi.

3'üncü Kanon

> Bununla birlikte, Constantinopolis piskoposu Roma piskoposundan sonraki saygınlık ayrıcalığına sahip olacaktır. Çünkü Constantinopolis (artık) yeni Roma'dır[840].

Bu kanon ise çok daha büyük bir önem taşımaktadır. Theodosius zamanında çoktandır imparatorların ikametgâhı olan Constantinopolis, doğal olarak henüz kurulmadığı için Nikaia Konsili'nde anılmamıştı. Constantinopolis, zamanla ülkenin başkenti konumuna yükseltilmesine karşın dinî yetki bakımından önemsiz bir yer olması yüzünden Theodosius'un iktidarına kadar din politikaları açısından devlete yardımcı olmamıştı. Roma yönetimi II. Constantius döneminden beri bu konudaki eksikliğin farkındaydı ve mesela II. Constantius Nikomedeia piskoposu Eusebios'u başkente atamak suretiyle dengeyi bir ölçüde sağlamaya çalışmıştı. Çünkü Eusebios o sırada ülkenin önde gelen ruhbanlarından biriydi. Ancak devlet, Constantinopolis'in dinî açıdan da başkent olması gerektiğini anlamıştı. İşte şimdi, Theodosius'un yaptığı buydu. Zira yukarıdaki kanon bu konuyu ele almış ve çözüme kavuşturmuştu. Constantinopolis piskoposu Roma piskoposundan sonra öncelikli şeref payesi taşıyacaktı. Çünkü Constantinopolis, yeni Roma'ydı[841].

---

[839] R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, ss. 227-228; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 807.

[840] *NPNF* 2. 14, s. 277.

[841] Socrates, *Hist. Eccl.*, v. 8; Genel olarak bk. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 808; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 72; G. R. Evans, "The Church in the Early Christian Centuries", s. 40.

Söz konusu kanonun açıklamasından görülmektedir ki, Constantinopolis'in kilise hiyerarşisi açısından yükseltilmesi tamamen politik durumun sonucuydu. Meselenin hiçbir dinî yön taşımadığı ortadaydı. 3'üncü kanon, işte bu politik ihtiyaç sebebiyle Constantinopolis piskoposunu Herakleia metropolitinin denetiminden kurtarmış, onu patriklik statüsüne yükseltmiş ve Trakya eyaletini de idarî yönden kendisine bağlanmıştı[842]. Dahası, Constantinopolis artık doğunun iki büyük kilise merkezinden, yani Antiokheia ve Aleksandreia'dan daha üstün bir saygınlık derecesi temayüz edecekti. Theodosius'a göre, bundan böyle ülke artık idarî açıdan olduğu gibi dinî yönden de başkentten idare ve kontrol edilecekti. Theodosius'un amacı buydu ve 381 Konsili'nin sözü geçen kanonu ona bu olanağı tanıma amacı gütmüştü.

Doğudaki büyük kilise merkezlerine göre ise bahis konusu bu 3'üncü kanon başkent kilisesine ilişkin yeni bir düzenleme yaparak 325 yılındaki Nikaia Konsili kararlarını çiğnemiş oluyordu. Çünkü başkentin kilise hiyerarşisi açısından durumu, açıkça Antiokheia ile Aleksandreia'nın üzerine çıkarılmıştı. Nikaia'daki konsilin 6'ıncı kanonu ile "evrensel" olma imtiyazı elde eden ve statü olarak da Constantinopolis'in çok üzerinde bir yere sahip olan Antiokheia ve Aleksandreia kiliseleri bu yeni düzenlemeyi kabul etmek istemediler. 381 Konsili'nin 3'üncü kanonu ülkenin batı yakasında (Roma) bile reddedildi. Nitekim bundan sonradır ki, ilk defa olarak Papa Damasus (366-384) tarafından ve İsa'nın başhavarisi Petros üzerinden "apostolik köken" konusu gündeme getirilmeye başlandı. Buna göre, güya Roma'nın üstünlüğü yalnızca politik açıdan taşıdığı önemden veya herhangi bir konsilin oldu-bitti kararından kaynaklanmıyor, fakat havarisel bir kökene sahip bulunmasından, yani Petros tarafından kurulmasından neşet ediyordu. Bunun manası şuydu: Herhangi bir kilisenin idarî açıdan yükseltilmesi veya aşağıya düşürülmesi konsil kararları ile sağlanamazdı. Güya Roma Kilisesi'ni İsa'nın başhavarisi Petros kurmuştu ve bu yüzden de buna benzer saygınlıkta bir geçmişi bulunmayan Constantinopolis'in böylesine hızlı yükselişi hiçbir surette kabul edilemezdi. Damasus Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü bu yolla ilk defa olarak 382'deki bir konsilde gündeme getirdi ki, herhalde bunun 381 Konsili'nin hemen sonrasına tekabül etmesi bir tesadüf değildir. Nitekim bu söylem, 381 Konsili'nden sonra tamamıyla kontrolden çıkan kiliseler arasındaki mücadeleler sırasında bütün büyük kilise merkezlerinin başlıca argümanı hali-

---

[842] M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 25; aynı yazar, *Fener*, ss. 24-25; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* I, ss. 100-101; Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 122.

ne dönüşecektir[843]. O arada Constantinopolis Kilisesi'ni de İsa'nın havarilerinden Andreas'ın kurduğu iddiası uydurulmuştur. Başkent tarafından Andreas isminin seçilmesi de bir tesadüf değildi, Yuhanna İncili'ne göre başhavarisi Petros'u İsa'nın yanına ilk defa olarak götüren kişi kardeşi Andreas'tı (1. 41). Yani Constantinopolis Kilisesi bu şekilde Roma'nın üstünlük iddialarına kurnazca bir cevap vermek istemişti.

Ne var ki, Antiokheia ile Aleksandreia kürsüleri Constantinopolis Konsili toplandığı sıralarda güç koşullar altında bulunuyorlardı. Aleksandreia piskoposu Timotheos henüz seçilmişti ve kendi konumunu sağlamlaştırmanın derdine düşmüştü. Antiokheia'da ise Flavianos, Roma ve Aleksandreia kiliseleri tarafından tanınmaması yüzünden çok hassas bir konumdaydı[844]. Bu çerçevede, doğunun iki büyük kürsüsünü ellerinde bulunduran piskoposların kaderleri tamamen Theodosius'un tasarrufuna bağlıydı. Bu yüzden, söz konusu iki ruhban 381 Konsili'nin 3'üncü kanonunu mecburen ve zahiren imzaladılar. Ancak bu yaptıkları yüzünden kendi kiliseleri ve halefleri tarafından hain olarak damgalandılar[845]. Görünüşe göre devlet istediğini elde etmiş, Theodosius ise hedefine ulaşmıştı. Gerçekte ise durum böyle değildi. Çünkü bahsi geçen 3'üncü kanon, bir sonraki aşamada kilise bünyesinde patlak verecek çok büyük sorunların başlıca sebebi olacaktır.

---

843 Williams-Friell, *Theodosius*, s. 37.

844 R. M. Errington, *Roman Imperial Policy*, ss. 227-228.

845 M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 110; aynı yazar, *Fener*, s. 25.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM



5'İNCİ YÜZYIL ve SONRASINDA HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK



İmparator Theodosius'un tavizsiz Hıristiyanlık politikaları ve özellikle siyasi bir proje olarak Constantinopolis Kilisesi'ni patrikhane statüsüne yükseltme ve onu Aleksandreia ve Antiokheia kürsülerinin üzerinde bir saygınlık mertebesine yükseltme teşebbüsü, imparatorun ölümünden sonra Roma yönetimini büyük kilise merkezleriyle karşı karşıya getirmeye başlamıştır. Bu gerilim, Theodosius'tan sonraki yarım asırlık süreçte teolojik açıdan içinden çıkılmaz bir kördüğüm yaratmıştır. Nitekim Hıristiyanlık dâhilinde yeni ve kalıcı bir takım teolojik anlaşmazlıkların ortaya çıkışı, temelde teolojik sebeplerle değil, fakat daha ziyade büyük kilise merkezleri arasındaki politik çekişmelerin bir sonucu olmuştur.

I. DEVLETİN KİLİSE MERKEZLERİYLE KARŞI KARŞIYA GELMESİ

Roma imparatoru Theodosius, Hıristiyanlık tarihi açısından hayata geçirdiği dinî içerikli icraatlar bağlamında Constantinus'tan bile daha büyük bir önem taşımıştır. Theodosius, birincisi, Constantinus döneminde Roma yönetiminin himayesine aldığı Hıristiyanlığı devletin resmî dini yapmıştı. İkincisi, dogmatik açıdan bugünkü "teslis" anlayışının resmi mahiyet kazanması ve yine bugünkü "Ortodoksluk" kavramının tanımlanması, Hıristiyanlığın Theodosius döneminde geçirdiği evrimlerin sonuçlarıydı.

Bununla beraber, henüz Constantinus döneminde devletin bir kurumu haline dönüşen kilise artık dinî olduğu kadar politik bir müessese de olmuştu. Ülkenin siyasî yapısıyla bütünleşmesi, kiliseyi politik açıdan önemli bir birim haline getirmişti. Kilisenin ruhbanları artık ülkenin seküler yöneticileri gibi yetki ve nüfuz sahibi kişilerdi. Bu ruhbanların yönettikleri bölgelerdeki halk üzerinde büyük etkileri vardı. Bu durum, sahip oldukları büyük imtiyazlar ve bu imtiyazları kullanarak elde ettikleri maddi zenginlik ruhbanlara önemli bir güç sağlıyordu. Öyle ki, bu ruhbanların birçok defa ülkenin seküler yöneticilerine, hatta bizzat imparatora bile kafa tutabilecek cüreti kolayca gösterdiklerini görüyoruz. Örneğin Aleksandreia'nın başpiskoposu Athanasios, Constantinus veya II. Constantius'un emirlerini bazen pekâlâ göz ardı edebilmişi. Son derece tavizsiz bir din politikası izleyen Theodosius bile, örneğin İtalya'da Mediolanum'un (Mila-

no) etkili piskoposu Ambrosius'un bazı dayatmalarına boyun eğmekten başka çare bulamamıştı[846].

Anlaşıldığı kadarıyla, Hıristiyan ruhbanlar devletle olan yakın ilişkileri sayesinde politik incelikleri de öğrenmişlerdi. Zaten başka bir çareleri de yoktu, çünkü büyük kilise merkezleri geçmişten miras aldıkları hiyerarşik statülerini sürdürebilmek veya egemenlik alanlarını genişletmek gibi amaçlarla siyasi rüzgârı arkalarına almak zarureti hissederlerdi. Ülkedeki Hıristiyan ruhbanlar, kendi kilise çevrelerinde kendi kiliselerine dair ülküleri esas alan bir müfredat altında yetişirler, sorumluluk üstlendiklerinde ise görev yaptıkları kiliselerin hedeflerine hizmet etmeye çalışırlardı. Kısacası, daha önce de söylediğim gibi ruhbanlar Roma toplumunun sosyal düzeninde yeni bir elit sınıf olarak belirmişler, büyük kilise merkezleri ise 4'üncü yüzyılın ilerleyen tarihlerinde adeta feodal birimlere dönüşerek neredeyse devlet içinde devletçikler oluşturmaya başlamışlardı.

Theodosius'un 381 Konsili'nde Constantinopolis Kilisesi'ni patrikhane statüsüne yükseltmesi ve bu kilisenin saygınlık derecesini Antiokheia ve Aleksandreia'nın daha eski kürsülerinin üzerine çıkarması, Roma yönetimi açısından faydacı bir anlayışın yansımasıydı. W. A. Wigram, bu durumu şu sözlerle özetlemiştir:

> İmparatorluk makamı Constantinopolis Kilisesi'nin gelişmesinden memnundu. Doğrudan imparatorun elinin altında bulunan bir piskoposun hiyerarşik açıdan öncelikli bir konum temayüz etmesi elbette iyi olurdu. Zira kilise günden güne artan bir oranda imparatorluk yönetiminin bir birimine dönüşmüştü ve her zaman sarayda bulunan, daimi bir başkan konumu işgal eden ve devamlı surette gelip giden ruhani misafirleri ağırlayan bir piskoposun konumu tabii olarak daha fazla öneme ihtiyaç duymaktaydı[847].

Bu bağlamda, Constantinus'tan beri kilise ile ittifak yapmak isteyen ve bunu da büyük ölçüde sağlamayı başaran Roma yönetimi, Theodosius'tan itibaren bu ittifakı başkent kilisesi üzerinden yönetmeye karar vermişti. Bu işbirliğinin siyasî kanadını teşkil eden devlet, ülkedeki dinî gelişmeleri Constantinopolis Kilisesi üzerinden kontrol etmeyi tasarlıyordu. Dinî kanadın yeni baş aktörü olarak önplana çıkarılan başkent kilise ise aşağıda detaylarını göreceğimiz gibi arkasına devlet desteğini alarak kendi politik konumunu sağlamlaştırmak, "üstün"

---

[846] Detaylar için bk. S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, ss. 368-369.

[847] W. A. Wigram, *The Separation of the Monophysites*, Gorgias Press: Piscataway, NJ 2010, s. 9.

statüsünü bilhassa doğunun büyük kilise merkezlerine fiilen onaylatmak ve hatta egemenlik sahasını mümkün olduğunca genişletmek derdine düşmüştü. Ancak tüm bu yaşananlar, büyük kilise merkezlerinin Constantinopolis Kilisesi'yle, yani dolaylı yoldan imparatorluk merkeziyle karşı karşıya gelmeleri sonucunu vermiştir. İşte tam da bu noktada bilinmesi veya hatırlanması gereken çok önemli bir olgu mevcuttur: Kiliseler arasındaki mücadeleler, kilise "görünüşte" din kurumu olduğu için teolojik sahada yaşanmıştır. Daha açık dile getirecek olursak, bundan sonraki süreçte yaşanacak kristolojik ihtilaflar ve hatta Hıristiyanlığın bu yüzden parçalanması, çok büyük oranda politik gerçeklere dayanan olayların teolojik sahadaki yansımalarıdır. Dolayısıyla, Hıristiyanlık dünyası, genellikle sanıldığı gibi yalnızca Hıristiyanlar İsa hakkında farklı kristolojik kanaatler taşıdıkları için değil, fakat henüz en erken dönemlerden itibaren Hıristiyanlık dünyasına yön veren, ancak aynı zamanda şimdi artık politik açıdan da çekişme halinde bulunan büyük kilise merkezleri Nasıralı İsa'yı ve O'na atfedilen Hıristiyanlık inancını kendi çıkarlarına alet ettikleri için, yani bilhassa yeni kristolojik anlaşmazlıklar icat ettikleri, politik kavgalarını bu anlaşmazlıklar üzerinden yürüttükleri ve siyasi ülkülerini bu kristolojik görüşlerin arkasına sakladıkları için 5'inci yüzyıldan itibaren kalıcı şekilde parçalanmıştır.

1. Aleksandreia Kilisesi'nin Constantinopolis'e Karşı Reaksiyonları

Theodosius'un sonrasında doğunun büyük kilise merkezlerinden birisi olarak Aleksandreia Kilisesi, 397 yılı itibariyle, 381 Konsili'nin Constantinopolis Kilisesi'ni patrikhane statüsüne yükselten ve daha da önemlisi onu Roma'nın hemen ardından ve yani Aleksandreia ile Antiokheia'nın üzerinde bir saygınlık payesiyle onurlandıran 3'üncü kanonuna karşı reaksiyon göstermeye başladı. O sıralarda Constantinopolis başpiskoposluğu için Hıristiyanlık tarihinde saygın bir yer işgal eden Ioannes Khrysostomos'un ismi geçiyordu. Aleksandreia kürsüsünde ise başpiskoposluk görevi Theophilos gibi politik incelikler konusunda maharetli bir ruhbanın ellerine teslim edilmişti[848].

a. Theophilos (384-412) – Ioannes Khrysostomos (398-404) Mücadelesi

Theodosius'un çok sert şekilde sürdürdüğü tavizsiz kilise politikası, teslis hipotezini reddeden veya şu ya da bu şekilde "ana akım" görüşün dışında bulunan inanç geleneklerini sindirme ve hatta tamamen ortadan kaldırma noktasında

[848] Socrates, *Hist. Eccl.*, viii. 7.

büyük oranda başarı elde etmişti. Gerçekten, İsa'nın "tanrılığı" varsayımını tamamıyla veya belirli oranlarda reddeden Photeinos yanlıları ile Arius taraftarları başta olmak üzere, Hıristiyanlık dünyasında çok zamandır mevcut olan birçok alternatif inanç akımı bu zorlu süreci atlatamamış ve büyük oranda tarihe karışmıştır. Ne var ki, Theodosius'un sert idaresinin sonrasında bu kez de patlak vermesi kaçınılmaz başka gerilimler kilise çevrelerini sarmaya başladı. Söz konusu bu gerilimin başlıca sebebi şuydu: Constantinopolis Kilisesi, 381 Konsili'nde elde ettiği "üstün" statüyü cereyan edecek bir hadise veya bir bahane vesilesiyle fiilen de doğunun büyük kilise merkezlerine onaylatma ihtiyacı hissediyordu. Çünkü aksi takdirde sözü geçen bu hüküm kâğıt üzerinde kalmış olacaktı. Başkent Kilisesi bu süreçte elbette arkasındaki devlet gücüne güveniyordu. Doğunun büyük kilise merkezleri ise aynı bağlamda başka hedefler müşahede ediyorlardı. Zira Aleksandreia ile Antiokheia kürsüleri 381 Konsili'nin 3'üncü kanonunu kâğıt üzerinde bırakmanın, yani bir zamanlar Theodosius'un zoruyla imzaladıkları bu hükmü şimdi geçersiz kılmanın arayışı içine girmişlerdi. Bunu ancak muhtemel bir hadiseyi fırsata çevirerek yapabilirlerdi. Theodosius'un "kilise birliği" idealine gelince, işte bu ideal arkasında böyle bir miras bırakmıştı.

Aleksandreia Kilisesi'nin 4'üncü ve 5'inci yüzyıllarda politik yönden mahir ruhbanlar yetiştirdiği malumdur. Nitekim Aleksandreia, Theodosius'un hemen sonrasında bu mahir ruhbanlarıyla Constantinopolis'in karşısına şiddetli bir rakip olarak çıktı. Rekabet açıkça ve kısaca Doğu Hıristiyanlığı'nın liderliği meselesinden kaynaklanıyordu ve başkent başpiskoposu Nektarios'un ölümü (397) Aleksandreia ve Constantinopolis kiliseleri arasında başlayacak kavgaların habercisi olmuştu. Yeni atanacak piskopos her iki kilise merkezi için de büyük önemi haizdi. Aleksandreia başpiskoposu Theophilos, başkent üzerinde nüfuz kurabilmek amacıyla kendi adayını bu makama çıkarabileceği ümidini taşıyordu. Başkent halkı arasında ve bürokraside ise Ioannes Khrysostomos'un ismi önplana çıkmıştı. Görünüşe göre, Theophilos için makul seçenek Khrysostomos'un seçilmesini engelleyerek bunun yerine Isidoros ismindeki kendi adayını yeni başpiskopos olarak onaylatmaktı[849]. Isidoros, Theophilos'a bağlı bir ruhbandı. Hatta rivayete göre, Theophilos yönetim nezdinde siyasî destek bulabileceği düşüncesiyle Isidoros'u hediyelerle birlikte imparatora yollamıştı[850]. Ancak onun bu çabasına karşın Roma yönetimi sarayın ve başkent bürokrasisinin des-

---

[849] Theophanes, s. 115 (=AM 5892=AD 399/400).

[850] Socrates, *Hist. Eccl.*, vi. 2.

teğini arkasına alan Ioannes Khrysostomos'u Constantinopolis başpiskoposluğuna atadı. Theophilos ise bu atamayı –şimdilik– mecburen tanımak zorunda kaldı[851].

Nitekim bu gizli rekabet kısa süre sonra gün yüzüne çıktı. Zira Khrysostomos bir yandan Asia'daki kiliselere ve ruhbanlara açıkça üstünlük taslıyor, özellikle de dinsel görevlerin satın alma yoluyla elde edilmesini önlemek amacıyla buraya yönelik bir takım emirler neşrediyordu[852]. Diğer yandan ise o sıralarda Aleksandreia Kilisesi'nde yaşanan bir kargaşada, 381 Konsili'nin 3'üncü kanonunu Aleksandreia başpiskoposuna fiilen kabul ettirebilecek bir fırsat müşahede etmişti. Aleksandreia Kilisesi'ndeki bu karışıklık ise şuradan kaynaklanmıştı: Kilise tarihçisi Sokrates'e göre, Aleksandreia'daki bazı ruhbanlar Tanrı'nın insan formunda bir bedene sahip olup olmadığı meselesi yüzünden anlaşmazlık yaşamışlardı. Bu anlaşmazlık kilise muhitinde birbiriyle dalaşan iki ayrı ruhban grubu ortaya çıkarmıştı. Kısa sürede keşişler de tartışmaya katılmışlardı. Özellikle Mısır çöllerinde yaşayan münzeviler, Tanrı'nın maddi bir varlığa sahip olduğu görüşünü ve insan formu alabildiği düşüncesini hüccetle savunuyorlardı. Tanrı'yı diğer tüm varlıklardan münezzeh gören ikinci grup ise bunun tam aksini öne sürüyordu. İşin en kötü yanı, Aleksandreia başpiskoposu Theophilos da bu tartışmaya karışmış ve ikinci grubun görüşlerini desteklemişti. Bunun sonrasında işin boyutu büyümüştü, çöllerdeki manastırlarını terk edip Aleksandreia'ya gelen bazı münzeviler nümayiş çıkarmışlardı. Rivayete göre, bunlar Theophilos'u suçlamışlar, hatta onu ölümle tehdit etmişlerdi. Nitekim konu artık Theophilos için ciddi bir sorun teşkil etmeye başlamıştı[853].

Gerçekten bir süre sonra bu gelişmelerin tezahürü Aleksandreia sınırlarını aştı. Çünkü Theophilos karşıtı bazı münzeviler başkente gelmişlerdi. Hatta biraz önce sözü geçen Isidoros da bunların arasındaydı. Theophilos yaşanan gelişmeler yüzünden endişeliydi, çünkü belki de önemli bazı sırlarının başkentte alenen ifşa olması an meselesiydi[854]. Ioannes Khrysostomos ise çok büyük bir olasılıkla kısa süre önce piskopos seçilmesi sırasında yaşananları ve Theophilos'un kendisine yönelik muhalefetini unutmamıştı. Khrysostomos, diğer bir taraftan ise Aleksandreia Kilisesi'ndeki bu kargaşayı bu kiliseye müdahalede bulunmak ve bu suretle kendi kilisesinin kâğıt üzerindeki üstünlüğünü ona fiilen de kabul et-

---

851 Kaçar, *Hıristiyanlık*, ss. 123-124.

852 S. G. Hall, "The Organization of the Church", s. 732.

853 Socrates, *Hist. Eccl.*, vi. 7.

854 Socrates, *Hist. Eccl.*, vi. 9.

tirmek bakımından önemli bir fırsat saymış olmalıdır. Nitekim Khrysostomos'un dönemin Roma imparatoru Arkadios'tan Aleksandreia başpiskoposu Theophilos'u sorgulayacağı bir konsil toplama izni bile aldığı görülmektedir. Buna karşın Theophilos da boş durmamıştı. Siyasî merkezin kilise meseleleri üzerinde ne denli büyük bir role sahip olduğunu çok iyi biliyordu ve planlarını da buna göre yapmıştı. Bu bağlamda, Aleksandreia Kilisesi tarafından Constantinopolis'te şehrin dini açıdan lideri olan Khrysostomos aleyhine geniş çaplı bir olumsuz propaganda faaliyetine başlandı. Khrysostomos hakkında onun gizli bir Origenes yanlısı olduğundan vaazlarında İmparatoriçe Eudoksia'yı suçladığına kadar –ki bunda haklılık payı olduğu anlaşılmaktadır-, türlü şayialar yayıldı. Khrysostomos, rüşvet dâhil her yol kullanılarak organize ithamlarla karşı karşıya bırakıldı[855]. Theophilos, ortadaki meselenin bağlamını bu şekilde değiştirebileceğini hesaplamış olmalıdır. Çünkü Aleksandreia başpiskoposunun başkentte sorgulanmaya hiç niyeti yoktu.

Theophilos kısa süre içinde sonuca ulaştı. Zira yürüttüğü propaganda manevraları onu Khrysostomos'un karşısına sorgulanacak değil, tam tersine sorgulayacak kişi olarak çıkardı. Theophilos bu sorgulama için ihtiyaç gördüğü tüm düzenlemeleri baştan yapmıştı. Örneğin, Khrysostomos tarafından çeşitli gerekçelerle farklı zamanlarda azledilmiş olan bazı ruhbanlar, yani muhtemelen Khrysostomos'tan intikam almak isteyen düşmanları, Theophilos'a aradığı desteği vermek üzere konsilde hazır edilmişlerdi. Konsil yerinin Khalkedon (Kadıköy) olması bile herhalde tesadüf değildi. Khalkedon'un piskoposu, Theophilos'un akrabalarından Kyrinos isimli bir Mısırlı idi. Nitekim Kyrinos kendisine verilen görevi henüz konsilin ilk anlarında icra etmiş ve Khrysostomos'a ağır hakaretlerle saldırmıştı[856]. Neticede bu konsil, davet edilmesine karşın muhtemel akıbeti sezerek konsile iştirak etmeyen Khrysostomos'un gıyabında onu görevinden azlederek sürgüne yolladı[857].

Fakat Khrysostomos'un başkentteki Hıristiyan halk üzerinde büyük ağırlığı vardı. Bu yüzden de kısa bir süre sonra kendisinden geri dönmesi istendi[858]. Pa-

---

[855] Theophanes, ss. 119-120 (=AM 5896-5897=AD 403/404-404/405); Zosimus, 5. 23. 2; Marcellinus (Comes), ss. 8-9 (Nitekim Aleksandreia başpiskoposu Theophilos'u Ioannes Khrysostomos'un başlıca düşmanları arasında saymaktadır); Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 16; Genel olarak krş. Kaçar, *Hıristiyanlık*, ss. 128-129.

[856] Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 16.

[857] Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 15; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 17.

[858] Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 16; Theophanes, ss. 119-120 (=AM 5896-5897=AD 403/404-404/405); Genel olarak krş. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu* I, s. 119.

gan tarihçi Zosimus'un bile Hıristiyanlık dâhilinde yaşanan böyle bir olayın yansımalarını gayet isabetli şekilde tahlil etmiş olması meselenin önemine ve hassasiyetine ilişkin mühim bir göstergedir. Zosimus, Khrysostomos'un düşmanları olan imparatoriçe ile Aleksandreia başpiskoposu Theophilos'un onu alaşağı edebilmek için tüm güçleriyle çalıştıklarını ve nihayet onu şehirden uzaklaştırmayı başardıklarını söylemektedir. Ancak Khrysostomos, Zomimus'un ifadesiyle ayak takımını kontrol etme noktasında gerçek bir ustaydı. Nitekim onun kovulmasından sonra başkent halkı galeyana gelmişti. Ayaklanmalar çıkmış, hatta kilise cesetlerle dolmuştu. Yani bu olay, devletin siyasî ve sosyal istikrarı açısından ciddi bir problem haline dönüşmüştü. Neticede hassas durumu gören saray Khrysostomos'u geri çağırmıştı[859]. Theophilos ise yaşanan bu gelişmeler üzerine başkentten ayrılarak sessizce Mısır'daki kürsüsüne döndü[860].

Khrysostomos, belki biraz da başkentte o zamanlar önemli bir hacme sahip olan Arius yanlısı Gotlarla giriştiği mücadeleler yüzünden tavizsiz bir kişiliğe sahipti[861]. Anlaşıldığı kadarıyla, dinî yönden temayüz ettiği ağırlığa karşın politik açıdan Aleksandreia ile mücadeleyi sürdürebilecek kabiliyeti taşımıyordu. Roma yönetimi açısından bakıldığında ise biraz sivri bir mizacı vardı. Bu yüzden başkent bürokrasisi tedricen Khrysostomos aleyhine dönmeye başlamıştı. Theophilos ile imparatoriçenin olumsuz propagandaları da sürüyordu. Nitekim İmparator Arkadios'un eşi ve tahta çıkacak bir sonraki hükümdar II. Theodosius'un annesi Eudoksia'yı[862] hedef alan vaazlar verdiği gerekçesiyle ikinci defa azledildi ve bir kez daha sürgüne gönderildi[863]. Zosimus'un bir kaydına göre, Khrysostomos taraftarlarının bu ikinci sürgünden sonra adeta gözleri dönmüştü. Bunlar, kiliseden başlamak üzere bütün şehri yakmayı planlamışlardı. Constantinopolis bu sebeple büyük bir tehlike atlatmıştı[864].

---

859 Zosimus, v. 23. 2-6; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 18.

860 Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 18; Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 15; Theophanes, ss. 119-120 (=AM 5896-5897=AD 403/404-404/405).

861 A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu* I, s. 119.

862 Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 4; Socrates, *Hist. Eccl.*, vi. 6; Theophanes, s. 116 (=AM 5892=AD 399/400).

863 Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 18; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, viii. 20; Zosimus, v. 24. 3; Theophanes, s. 121 (=AM 5898=AD 405-406).

864 Zosimus, v. 24. 4; Marcellinus (Comes), s. 10 (Kilisede başlayan yangından Marcellinus da bahsetmektedir); Socrates, *Hist. Eccl.*, viii. 22 (Yangına sebep olan ateşin gökten geldiği iddiasındadır).

Bunun ardından Constantinopolis'e sırasıyla Arsakios ve Attikos isimli iki piskopos atandılar. Bu yeni atamalar üzerinde Aleksandreia başpiskoposu Theophilos'un etkisi çok muhtemeldir[865]. Bu yüzden de denilebilir ki, İmparator Theodosius'un sonrasında Aleksandreia ve Constantinopolis kiliseleri 381 Konsili'nin 3'üncü kanonu yüzünden karşı karşıya gelmeye başlamışlardı ve Aleksandreia'nın bu kanona yönelik reaksiyonu görece bir başarı elde etmişti[866].

b. Kyrillos (412-444) – Nestorios (428-431) Mücadelesi

Başkent kilisesi ile Aleksandreia arasındaki çekişmede bir sonraki aşama çok daha şiddetli geçti ve kristoloji disiplinine dâhil edilmesi gereken önemli bir ilahiyat tartışması o andan itibaren söz konusu bu rekabete alet edilerek maske olarak kullanıldı.

Constantinopolis başpiskoposu Sisinnios 427'de ölmüş ve yerine Germanikeia (Kahramanmaraş) doğumlu Nestorios atanmıştı. Nestorios, dönemin önde gelen Hıristiyan ilahiyatçılarından Mopsouestialı Theodoros'un (ö. 428) tedrisatı altında yetişmişti ve bu yüzden de Antiokheia ilahiyat ekolünü temsil ediyordu[867]. Bu ekolün İsa'nın beşer boyutunu önplânda tutan bir yaklaşıma sahip olduğunu daha önce söylemiştim ve daha sonra daha detaylı şekilde ele alacağım. Roma İmparatorluğu'nun hükümdarlık tahtında 408'den beri II. Theodosius mukimdi. Aleksandreia başpiskoposluğu görevini ise 412'den itibaren bu kilisenin tarihinde büyük saygınlığı bulunan Kyrillos yürütüyordu.

II. Theodosius'un bir imparator olarak yetenekleri ve yeterli olup olmadığı konusu araştırmacılar arasında tartışılmaktadır[868]. İmparator tahta çıktığında

---

[865] Kaçar, *Hıristiyanlık*, ss. 130-132.

[866] Aleksandreia-Constantinopolis çekişmesinin ilk aşamasına ilişkin kronoloji ana hatlarıyla şöyledir: 403 yılı yaz aylarında Aleksandreia piskoposu Theophilos başkente gelmiş ve İmparatoriçe Eudoksia'nın temin ettiği bir yerde konaklamıştı. Onun topladığı konsil, Eylül ayında Ioannes Khrysostomos'u sürgüne yollamıştı. Ardından, Eylül sonu ya da Ekim başında Khrysostomos Constantinopolis'e geri çağrılmıştı. 404 yılının 9 Haziran günü Ioannes Khrysostomos'a yöneltilen suçlamalar İmparator Arkadios'un huzurunda gündeme getirilmişti. Aynı yılın 20 Haziran günü Khrysostomos ikinci kez sürgüne gönderilmiş, 26 Haziran'da da Arsakios yeni piskopos olarak başkente atanmıştı. Bu konuda bk. *The Funerary Speech for John Chrysostom*, İngilizce trc.-sunum ve notlar: Timothy D. Barnes-George Bewan, Translated Text for Historians: 60, Liverpool University Press 2013, xii.

[867] Theophanes, s. 137 (=AM 5823=AD 430/431); Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 29.

[868] Christopher Kelly, "Rethinking Theodosius", *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, ed. Christopher Kelly, Cambridge University Press 2013, ss. 5-6.

henüz bir çocuktu ve bu yüzden bu dönemde ülke idaresi *praefectus in praetorio* Anthemios[869] başta olmak üzere çeşitli görevliler tarafından üstlenilmişti. Ancak II. Theodosius yetişkinlik çağına ulaştığında da daha çok teolojik ve bilimsel konulara ilgi göstermişti[870]. Bu bağlamda, onun dinî açıdan izlediği siyaseti iki açıdan yorumlamak mümkündür. Birincisi, II. Theodosius anlaşıldığı kadarıyla Constantinus'tan beri yönetim kademesi tarafından takip edilen ülkenin Hıristiyanlaştırılması ve devletin kilise ile bütünleştirilmesi politikalarına sadıktı. Nitekim bu dönemde Hıristiyanlığın "sapkın" mezheplerini, pagan dinini ve Yahudi grupları hedef alan bir takım yasalar çıkarılmıştı. Fakat bu yasaların uygulanması noktasında aynı oranda kararlı olunamadığı da görülmektedir. Çünkü söz konusu yasalara karşın pagan uygulamalarının yer yer sürdürüldüğü, ayrıca üst düzey memurlar ve bilhassa ordu mensupları arasında pagan ve özellikle de Ariusçu kişilerin bulunduğu bilinmektedir. Bu bakımdan Roma ordusunda görev yapan Arius yanlısı Got askerleri örnek olarak gösterilebilir[871]. İkincisi, II. Theodosius kiliseyi kontrol altında tutabilmek için tıpkı I. Theodosius gibi başkent piskoposunun önemini hiç değilse teorik olarak takdir etmiş olmalıdır. Nitekim başkent başpiskoposu Nestorios'un II. Theodosius'a hitaben söylediği şu cümleler, kiliselerin ve ruhbanların kendi statülerini sürdürmek veya genişletmek için devlet desteğine ne denli ihtiyaç duyduklarını gösterdiği kadar, devletin de kendisine ait bir kuruma dönüştürdüğü kilise ile nasıl içli-dışlı ilişkiler içinde bulunduğunu, daha doğrusu devletin kiliseyle yaptığı ittifakı ve işbölümünü kanıtlar nitelik taşımaktadır:

> İmparatorum! Bana sapkınlardan temizlenmiş bir dünya verin. Ben de size bunun karşılığı olarak cenneti vereceğim. Sapkınlarla savaşımda bana yardımcı olun. Ben de sizin Persler üzerindeki galibiyetinize yardımcı olacağım[872].

Nestorios'un bu ifadeleri, kilise merkezlerinin kendi politik konumları için hangi dinsel argümanları nasıl kullandıklarını ifşa etmektedir. Çünkü burada özellikle "sapkınlarla mücadele" kavramına dikkat çekmek gerekir. Nestorios, burada, görünüşte Mesih ve inanç uğruna ilahiyat içerikli bir mücadelenin ortasında bulunduğu izlenimi vermişti. Peki, ama "sapkınlar" kimlerdi? Mesih'ten dört yüz yıl sonra bunca badire geçirip bu denli siyasallaşmış ruhban topluluğu kimin "sapkın" kimin "Ortodoks" olduğuna hangi ölçütlere göre karar verecek-

---

869 *PLRE*, II, ss. 93-95.

870 A. D. Lee, "The Eastern Empire: Theodosius to Anastasius", *CAH*, s. 34.

871 A. D. Lee, "The Eastern Empire: Theodosius to Anastasius", *CAH*, s. 37 ve dn. 31.

872 Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 29.

ti? Ayrıca şu da var ki, Hıristiyanlığın ve Ortodoksluğun ne olduğu hususunda Constantinus'tan beri devamlı karar değiştiren Roma yönetimi I. Theodosius döneminde bu tanımlamayı ruhbanlara bırakmayıp bizzat ve kesin bir kararlılıkla kendisi yaptığına göre, Nestorios'un "sapkınlar" tabiri kimi kast etmişti? Kanaatimce, Hıristiyanlığın bu yeni evresinde ruhbanların "sapkınlık" suçlamaları tamamıyla politik bir arkaplan barındırmaktaydı. Nitekim başkent başpiskoposluğu gibi o dönem için son derece saygın ve nüfuzlu bir mevkii doldurmakta olan Nestorios da dünyevi bir takım tasavvurlar taşıyordu. Örneğin, tıpkı Ioannes Khrysostomos gibi o da diğer bazı kiliseler üzerinde nüfuz kurma arayışında olmuştu. Bu bağlamda, Anadolu'da ve Makenodia'daki bazı kilise merkezlerine müdahale etmeye kalkışmıştı[873]. Nitekim bununla da yetinmedi ve sıradan bir bahaneyle Aleksandreia Kilisesi'nin içişlerine karışma teşebbüsünde bulunması bu yargıyı teyit etmişti.

Bu fırsat Nestorios'un önüne şu şekilde gelmişti: Aleksandreia'dan başkente gelen Mısırlı bazı ruhbanlar kendi piskoposları olan Kyrillos'u imparatora şikâyet etmişlerdi. İmparator II. Theodosius ise konuyu soruşturması için Nestorios'u görevlendirmişti. II. Theodosius'un bu yaptığını devletin o dönemki anlayışını yansıtması bakımından önemsemek gerekir. Çünkü imparatorun başkent kilisesine ilişkin imparatorluk politikasına sadakatini kanıtlamaktadır. Ne var ki, tıpkı bir önceki evrede Theophilos'un yaptığı gibi, şimdi de Kyrillos'un yönetiminde Aleksandreia Kilisesi'nin bu teşebbüse karşı sert bir tepki verdiği görülmektedir. Çünkü Aleksandreia Kilisesi'ne göre kendisi Hıristiyanlığın evrensel ilk kilise meclisi uyarınca (325) Roma ve Antiokheia ile birlikte ülkenin en üstün statüdeki üç merkezinden birisiydi. Bu yüzden de oldu-bitti bir kararla (381) devlet tarafından kendisinden daha üstün bir statüye yükseltilen başka bir kilise (Constantinopolis) tarafından sorgulanması kabul edilemezdi. Peki, ama bu nasıl olacaktı? Kyrillos'un bir din adamı olarak devlet merkezine ve imparatora doğrudan karşı çıkması çok da makul bir yöntem olmazdı. Bu yüzden mesele yöntemsel açıdan başka türlü ele alınıp çözülmeliydi ve Kyrillos da tam olarak bunu yaptı: Usta bir manevrayla konuyu kendisi için avantajlı sahaya çekerek bir anda kristolojik kutuplaşmaya dönüştürdü. İşte, Hıristiyanlık tarihinin etkileri günümüze kadar devam eden en önemli dinî ayrışmalarından birisi bu şekilde ortaya çıktı. Bu ayrılıkçı hareket, genellikle ve aslında teorik olarak yan-

[873] S. G. Hall, "The Organization of the Church", s. 733.

lış şekilde, kiliseler arasındaki "sapkınlık" suçlamalarının yansıması niteliğinde "Nesturilik" şeklinde isimlendirilmektedir.

(1). Kilise Rekabetinin Theodorosçu Kristoloji Üzerinden Şekillenmesi

Theodorosçu Hıristiyanlık yorumu, Constantinopolis başpiskoposu Nestorios tarafından 428'de başkent kürsüsünden vaaz edilmiş olması vesilesiyle Roma İmparatorluğu'ndaki teolojik gündemi meşgul etmeye başlayan ve kilise çevrelerini bir anda saran tartışmaları tetikleyen kristolojik bir pozisyon veya anlayış biçimidir. Bu anlayışa bazen "dyofizit" kristoloji ismi de verilmektedir[874].

i. "Nesturi" Tabirinden Vazgeçilmesi Zarureti

Theodorosçu kristoloji yorumu, Roma İmparatorluğu'nda yasaklanmasının ardından 5'inci yüzyılın sonlarından itibaren eski İran sahasında yaşama olanağı bulmuş ve günümüze kadar geçen süreçte Doğu Kilisesi'nin resmi görüşü olmuştur. Doğu Kilisesi'nin tarihine ilişkin detayları kitabın son bölümünde, Theodorosçu kristolojinin teolojik kabullerini ise bu bölümün sonraki bir kısmında vereceğim. Burada ise meselenin Roma ülkesindeki politik safhalarına geçmeden önce, "Nesturi" tabirinin kullanımı hakkında birkaç önemli hatırlatma yapmak istiyorum. Bu alanın önde gelen uzmanlarından Sebastian P. Brock, Doğu Kilisesi hakkında şu önemli tespitleri yaparak gündeme getirmiştir:

> Bilindiği gibi, Doğu Kilisesi'nde Nestorios'a atfedilen (yalnızca) bir *Anafora*[875] vardır ve Nestorios ismi *Ḥudra*'da ve diğer litürji kitaplarında (sadece) birkaç defa önplâna çıkmıştır. Diğer taraftan Nestorios'un adı (Doğu Kilisesi'nde) 5'inci veya 6'ıncı yüzyıl konsillerinde bir kez bile geçmemiş ve hiçbir yerde teolojik konularda takip edilen bir otorite örneği olarak zikredilmemiştir. Bu tuhaf duruma ilişkin bir açıklama, Narsay'ın Diodoros, Theodoros ve Nestorios hakkındaki *Üç Öğretmene Dair Vaaz*'ı okunduğunda gün yüzüne çıkmaktadır. Çünkü Diodo-

---

[874] Yun. δύο + φύσις "iki + tabiat", δυοφυσῖται *dyophysitai* "iki tabiatçılar", Kristolojide Mesih'in Şahsı'nda biri ilahî diğeri insanî olmak üzere iki ayrı tabiat bulunduğuna inandığı iddia edilen inanç akımı taraftarlarıdır. Tarihî kaynaklarda Miafizitler tarafından Khalkedon Konsili yanlılarına verilen aşağılayıcı lakaptır. Ayrıca, Nestorios'a atfedilen kristolojiyi tanımlamak için de kullanıldığı görülür. Modern literatürde Khalkedon Konsili taraftarlarıyla karşıtları arasındaki tartışmaların anlatımında kısa yol olarak Khalkedon Konsili yanlıları için kullanıldığı görülebilir. Bk. K. Akalın-Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, sözlük bölümü.

[875] *Anafora*: Kilise'deki Kutsal Ekmek-Şarap Ayini'nin en önemli kısmına ve bu kısmın çeşitli evrelerinde okunması gereken duaları ve deyişleri içeren metne verilen isim.

> ros'un öğretisi hakkında açıkça pek az şey, Theodoros'un öğretisi hakkında ise çok şey bilen Narsay, Nestorios'un öğretisi hakkında bütünüyle bilgisizdir. Narsay için Nestorios sadece Antiokheia kristolojisi, yani katı Dyofizit görüş uğruna şehit olmuş ve Narsay tarafından öcüleştirilmiş olan Aleksandreialı Kyrillos'un entrikalarına kurban gitmiş birisidir. Başka bir ifadeyle, Nestorios ismi öncelikle "mazlum" Antiokheia davası namına kullanılan bir semboldür ve özel olarak onun öğretisinin doğrudan bilgisi veya etkisi ifade edilmemiştir. Bu tarz bir güdülenmedir ki, Katolikos Mar Aba, Nestorios'un *Apologia*'sı olan *Liber Heracleidis*'i çıkarıp tercüme etmiştir[876].

Şimdi, Brock'un bu ifadeleri ve yaptığı tespitler bir hususu son derece vazıh bir surette ortaya koymaktadır: "Nesturi" olduğu öne sürülen Doğu Kilisesi, 6'ıncı yüzyılda bile Nestorios'un görüşleri hakkında detaylı bir bilgiye sahip bulunmuyordu. Çünkü Mopsouestia piskoposu Theodoros'un teolojik düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olan, Tarsos piskoposu Diodoros'un ilahiyat fikirleri hakkında ise iyi-kötü birşeyler bilen Narsay -ki Narsay Doğu Kilisesi tarihinin en önde gelen ilahiyatçılarından biriydi- garip bir şekilde Nestorios'un teolojik tasavvuru hakkında hiçbir şey bilmiyor, fakat onu daha ziyade Antiokheia kristolojisi için zulüm çekmiş bir sembol gibi görüyordu. Demek ki, Doğu Kilisesi teorik olarak "Nesturi" değildi, çünkü Nestorios'un görüşlerinden habersizdi, yani Nestorios ismiyle özdeşleştirilmesi garipti ve şayet mutlaka bir isimle özdeşleştirilmesi gerekiyorsa o kişi açıkça Mopsouestialı Theodoros idi. Zira Theodoros, Nestorios'un üstadı ve Nestorios'a ait söylemlerin teorisyenlerinden biriydi. Peki, "Nesturi" tabiri nasıl ortaya çıkmıştır ve halen de kullanılmaktadır? Brock, aynı makalesinde bu soruyu da şu şekilde cevaplandırmıştır (ss. 78-79):

> Birincisi ve en önemlisi, yanlış isimlendirmelerden kaçınmak için çaba harcamamız gerekir. Geç Antikçağ'da, tıpkı modern siyasette olduğu gibi, insanlar muhaliflerini teolojik spektrumun bir veya daha çok kademe ilerisinde yer alıp izale edilmiş grupların düşüncelerini paylaştıkları şeklinde resmederek karalamaya teşebbüs ederlerdi. Bu şekilde, Antiokheialı Severos'un takipçileri (Severos'un kendisi Eutykhes'i açıkça aforoz etmiş olmasına rağmen) Khalkedon Konsili yanlısı muhalifleri tarafından sıklıkla "Eutykhesçiler" diye tanımlanmışlardı. Benzer şekilde Doğu Kilisesi mensupları diğer herkes tarafından devamlı olarak "Nesturî" diye adlandırılmışlardır. Düşmanca bir sapkınlık suçlaması geleneğinin günümüzde hâlâ birçok doktrin tarihi ve kilise tarihi ders kitabında –şüphesiz

876 Sebastian P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire", *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna 1994, ss. 77-78.

husumetten ziyade alışkanlık sebebiyle- yoğun şekilde devam ettiriliyor olması esef vericidir.

Böylece, kesin olarak ve açıkça, "Nesturi" tabirinin şu veya bu gerekçeyle bizzat Nestorios'a karşı veya aslında Mopsouestialı Theodoros'a ait olmasına rağmen bilinçli şekilde Nestorios ismiyle özdeşleştirilen kristoloji geleneğine karşı düşmanlık hisseden Hıristiyanlar tarafından "sapkınlık" suçlamalarının bir ifadesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna karşın, kimin "Ortodoks" kimin "sapkın" görüşler taşıdığı hususu bu araştırma kapsamının dışında bulunduğu için, Brock'un önermesindeki gibi bundan sonra bugüne kadar birçok bilim insanı tarafından da kullanılmış olan "Nesturi" tabirini terk etmeyi ve bunun yerine "Theodorosçu Hıristiyanlık" tanımlamasını kullanmayı daha doğru buluyorum.

Yukarıdaki bütün izahtan iki hususu açıkça anlamış bulunuyoruz: Birincisi, Nestorios'un Kyrillos ile yaşadığı anlaşmazlık aslında kristolojik bir sebebe dayanmıyordu, çünkü tamamıyla politik bir arkaplana sahipti. İkincisi, Nestorios zaten kendisine has "yeni icat" bir takım kristolojik görüşler vaaz etmemişti, çünkü Mopsouestialı Theodoros'un, yani Antiokheia ekolünün zaten bilinen görüşlerini dile getirmişti. Kyrillos-Nestorios çekişmesinin temelinde basitçe her iki kilise merkezinin politik ülküleri ve üstünlük iddiaları yatıyordu. Başkent başpiskoposluğu makamını işgal eden Nestorios, oturduğu "saygın" koltuğun hakkını vermek ve bunu da bilhassa doğunun büyük kürsülerine kabul ettirmek istiyordu. Kyrillos'un ise böylesine "oldu-bitti" bir saygınlığı tanımak gibi bir niyeti yoktu, tam tersine, başkent kilisesinin iyi-kötü her türlü teşebbüsüne reaksiyon göstermek amacındaydı. Nitekim M. Çelik, isabetli bir tahlille, yaşanan bu tartışmayı "Doğu Hıristiyanlığı'nın liderliği meselesi" şeklinde tanımlamıştır[877]. Ne var ki, daha önce de söylediğim gibi burada Kyrillos'un aşması gereken bazı dezavantajlar mevcuttu. Çünkü saray siyasî açıdan başkent başpiskoposu olarak Nestorios'a destek vereceği için politik saha Kyrillos için elverişli bir mücadele zemini değildi. Kyrillos, devlete veya onun iradesine doğrudan başkaldıracak değildi, böyle bir durumda kendi kilisesi adına mücadeleyi henüz baştan kaybetmiş olurdu.

ii. Theodorosçu Kristolojinin Teolojik Gündeme Oturması

---

[877] *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 26.

Hatırlanacağı gibi, II. Theodosius Aleksandreia Kilisesi'ndeki problemlerin soruşturulması için Nestorios'u görevlendirmişti. Ancak Kyrillos, Nestorios'un kendisini bir suçlu gibi sorgulamasına müsaade edemezdi. Kaldı ki, böyle bir gelişme başkent başpiskoposunun yüksek statüsünü fiilen onaylamak anlamına gelirdi. Kyrillos gibi bir ruhbanın başkentteki sarayda birçok ajanı ve belirli bir ağırlığı vardı. Nitekim onlar vasıtasıyla son derece hassas bir durumda bulunduğunu öğrenmişti. Bütün bu olguların sonucunda, Nestorios ile arasındaki kilise rekabetini bir anda ve büyük bir ustalıkla teoloji bağlamına kaydırmayı başardı. Nestorios ise herhalde tam olarak Kyrillos'un istediğini yaptı ve kendisi için hazırlanmış tuzağa kolayca düşüverdi.

Nestorios o sıralarda Constantinopolis kürsüsünden Mesih hakkında bazı vaazlar vermişti. Aslında söylediklerinde o kadar büyütülecek bir şey yoktu. Çünkü Nestorios, Tarsoslu Diodoros ile Mopsouestialı Theodoros'un daha önce ortaya koydukları ve o zamana kadar resmi şekilde "sapkın" ilan edilmeyen bazı görüşleri dile getirmişti. Nestorios, o dönemin kristolojisinde temel bir problemi ele almıştı ve İsa Mesih'in nasıl olup da hem "tanrı" hem de insan olabileceği sorusunu izaha çalışmıştı. Tanrı ile insan, yani ilahlık ile beşerîlik, aynı şahsiyette nasıl olmuştu da birleşebilmişti? Bir insan, aynı zamanda insanlığını sürdürerek nasıl "tanrı" olmuştu? Aleksandreia ekolü bu soruyu yanıtlarken Mesih'in ilahlığı düşüncesini daima önplânda tutmuş, Antiokheia ekolü ise O'nun beşerîliği fikrini daha fazla önemsemişti. Nestorios da Antakya ekolüne mensup bir ruhbandı ve söyledikleri de sadece bu okulun herkesçe bilinen fikirlerinin ilanından ibaretti[878].

Ancak Nestorios'un bu esnada karşısına çıkan talihsiz bir durum da mevcuttu. Çünkü yine aynı sıralarda İsa'nın annesi Meryem'e ilişkin bazı tartışmalar da bir süredir kol gezmeye başlamıştı. Mesih'in ebediyetten gelen tanrısal bir tabiat taşıdığı Hıristiyan otoritelerce onaylanmış olduğu için, dönemin bazı ilahiyatçıları doğal olarak Meryem'in İsa'nın annesi olması durumunun nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği meselesini sorgulamaya başlamışlardı. Nitekim Meryem bu bağlamda şahsiyet itibariyla emsalsiz bir mevkie çıkarılmıştı ve hakkında türlü efsaneler ve gelenekler üretilmişti. Dolayısıyla, Mesih tarafından getirildiği öne sürülen "kurtuluş" programında Meryem'e de rol vermek isteyenler onu Θεοτόκος (*lit.* θεός/tanrı ve τόκος/doğurma, çocuk dünyaya getir-

[878] R. Kyle, "Nestorios", s. 74.

me, *Theotokos*, "Tanrı doğuran", Süry. *Yoldath Aloho*) şeklinde adlandırmaya başlamışlardı.

Nestorios bu tartışmalara arabulucu olmak amacıyla müdahalede bulundu. Ancak Meryem hakkında bu tabirin kullanılmasına da açıkça itiraz etti. Nestorios'a göre, Tanrı'nın bir annesi olamazdı, hiçbir yaratılmış varlık Tanrı doğuramazdı. Tanrı'nın bir kadının rahminde dokuz ay boyunca beklediğini söylemek son derece mantıksızdı. Bir Tanrı bebek kıyafetleri giyemezdi, acı çekip ölemezdi. İşte bu bağlamda, Nestorios'a göre Meryem'in *Theotokos* tabir edilmesi yanlıştı. Çünkü yine Nestorios'a göre bu tabir Hıristiyanlık tarihinin bir önceki safhasında yaşanan Ariusçu[879] veya Apollinariosçu[880] tartışmalar çerçevesinde ortaya çıkmış bir kullanımdı. Nestorios için Mesih bir "tanrı" idi, fakat Meryem Tanrı-Mesih'i değil, beşer olan Mesih'i doğurmuştu, yani *Khristotokos*'tu[881].

Nestorios'un işte bu söylemi, yani Meryem'in "tanrı annesi" şeklinde isimlendirilmesine yönelik itirazı, arayıp da bulamadığı fırsatı Kyrillos'un önüne altın tepsi içinde sundu. Böylece, Aleksandreia ile Constantinopolis kiliseleri arasındaki politik çekişme bir anda Meryem meselesi üzerinden şekillenmeye başladı. Kyrillos tarafından öyle bir algı oluşturuldu ki, bu iki büyük kilise merkezi sanki teolojik gerekçelerle ve Mesih ve Meryem hakkındaki hakikatler uğruna mücadele ediyorlardı!!! Gerçekte ise tamamıyla bilinçli şekilde teoloji karmaşası yaratılmıştı[882], çünkü Kyrillos'un Nestorios'a, yani Constantinopolis Kilisesi'ne, yani Roma yönetiminin kilise politikasına karşı tek şansı mücadeleyi bu bağlam üzerinden yürütmekti. Diğer bir ifadeyle, teoloji Kyrillos'un Constantinopolis'e karşı vereceği savaş için maske olarak kullanılmıştı. Yani İsa Mesih ve annesi bir kez daha kiliselerin politik çıkarları için malzeme olmuşlardı.

---

[879] Ariusçuluk konusu üzerinde daha önce detaylı şekilde durmuştum.

[880] Apollinariusçuluk, Ariusçuluğa muhalif bir görüş olup, Mesih'in ilahî öğesini beşerî olanın üzerinde görmüş, Mesih'i Tanrı'nın enkarnasyonu/tecessüm etmesi saymış, Meryem'i ise *Theotokos* tabir etmiştir. Apollinarios hakkında daha sonra detaylı şekilde duracağım. Bu konuda ayrıca bk. F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 116.

[881] R. Kyle, "Nestorios", ss. 77-78; Ayrıca bk. Richard Price, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, s. 70; Ayrıca bk. F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 116.

[882] Muhammet Tarakçı, "Nestorios ve Kristolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19: 1, 2010, ss. 215-241.

Kyrillos, 429 yılı itibariyle Nestorios'a karşı topyekûn savaş başlattı. Aleksandreia başpiskoposu önce çeşitli bildiriler yayınlayarak Nestorios'u açıkça kınadı[883]. Buradaki amacı, Nestorios'un kendisine karşı teolojik açıdan ve doğrudan cephe almasını, yani rakip olmasını sağlamaktı. Nitekim bunu da ustalıkla başardı. Ardından Nestorios'un başkentteki muhaliflerine ve bizzat imparatorun ablası Pulkheria'ya mektuplar yollayarak siyasî destek arayışına girdi. Diğer bir koldan, Kyrillos tarafından Papa Celestinus nezdinde sürdürülen propaganda faaliyetleri de sonuç verdi ve Papa 430 yılında Nestorios'un "sapkın" olduğunu ilan etti[884]. Zira Celestinus, Nestorios'un özellikle Makedonia eyaletinde sürdürdüğü nüfuz kurma çabalarından büyük rahatsızlık duyuyordu ve özellikle de buradaki Thessalonike piskoposuyla yakın ve özel bir ilişkisi vardı[885]. Bu destekle birlikte durumunu biraz daha sağlamlaştıran Kyrillos, bu kez bizzat bir konsil topladı ve Nestorios'u aforoz etti. Buna ilişkin bildiriyi alan Nestorios ise karşı bir hareketle Kyrillos'un aforoz kararını çıkardı.

Birkaç yıl önce Roma imparatoru II. Theodosius, Aleksandreia Kilisesi bünyesinde yaşanan sıradan bir problemi soruşturması için başkent piskoposu Nestorios'u görevlendirmişti. Ancak görüldüğü gibi, Aleksandreia başpiskoposu böyle bir ihtimale karşı olabilecek bütün tedbirleri almıştı. Öyle ki, politik bir konu dinsel bir soruna dönüştürülmüştü. Şimdi, artık bu teoloji karmaşasının ortasında, hem Roma hem de Aleksandreia başpiskoposları tarafından aforoz edilmiş olan Nestorios gibi "sapkın" bir ruhbanın, Kyrillos'u bir mücrim gibi sorgulaması ihtimali ortadan kaldırılmıştı.

Bütün bu tartışmaların ortasında Antiokheia Kilisesi ise kararsız bir tutum takınmıştı. Aslında buna mecbur kalmıştı, çünkü bu kilise bünyesindeki bazı piskoposlar Kyrillos'u, diğer bazısı ise Nestorios'u destekliyorlardı[886]. Kilise çevrelerini saran tartışmaların öne alınamıyordu ve bu yüzden de Ephesos'ta evrensel bir konsil toplanmasına karar verildi.

---

883 Kyrillos'un Nestorios'a hitaben çeşitli zamanlarda üç mektup kaleme aldığı rivayet edilmektedir. Bk. Pauline Allen, "The Definition and Enforcement of Orthodoxy", *CAH*, s. 812.

884 Marcellinus (Comes), s. 14 (Rivayete göre, Papa Celestinus tövbe etmesi için Nestorios'a 10 günlük süre tanımıştı); Theophanes, s. 139 (=AM 5924=AD 431/432); P. Allen, "The Definition and Enforcement of Orthodoxy", s. 812; B. D. Ehrman, *How Jesus Became God*, s. 369.

885 S. G. Hall, "The Organization of the Church", s. 732.

886 M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, ss. 123-127.

(2). Ephesos Konsili (431): Theodorosçuluğun Mahkûm Edilmesi

Roma imparatoru II. Theodosius, 19 Kasım 430'da, ertesi yılın Pentekoste Günü[887] (7 Haziran 431) toplanacak evrensel bir konsilin ilanını yaptı[888]. Bu ilanı içeren mektup henüz ilk pasajında Roma yönetiminin dinî meseleleri hangi bağlamda değerlendirdiği hususunu gözler önüne sermektedir. İmparator, mektubun ilk paragrafında, Tanrı'yı hoşnut edecek ve insanlığa faydası dokunacak bir kiliseyi himaye etmekten ve bu kilisenin huzura, birliğe ve ahenk ile barışa hizmet etmesini sağlamaktan dem vurmuştu[889]. Yani II. Theodosius da öncelikle devletin yararına bir konsil toplama düşüncesindeydi. Anlaşılan o ki, imparatorluk yönetimi bu kez de Kyrillos ile Nestorios tarafından parçalanmakta olan kiliseden henüz umudunu kesmemişti. II. Theodosius'un yukarıdaki sözleri, muhtemelen Roma yönetiminin kilise üzerinde merkezî bir otorite oluşturma çabalarını ve iddiasını sürdürdüğünü kanıtlamaktadır.

Toplantı yeri olarak Ephesos'un seçilmesi ise Kyrillos'un başlı başına diğer bir politik başarısıydı. Ephesos Kilisesi, henüz Ioannes Khrysostomos döneminden itibaren Constantinopolis'in kendisi aleyhine nüfuzunu yayma çabası içinde olduğunu görüyor ve bundan rahatsızlık duyuyordu. Khrysostomos gibi Nestorios da Ephesos üzerinde otorite kurmaya çalışmıştı[890]. Daha da önemlisi, Ephesos dinsel açıdan da sıradan bir yer değildi. Kyrillos ile Nestorios arasındaki politik tartışmanın teolojik ifadesi *Theotokos* tabiri üzerinden gündeme getirilmişti. Nestorios'un bu tabirin kullanımına yaptığı muhalefet ise en çok Ephesos'ta rahatsızlık yaratmıştı. Çünkü Ephesos "ana tanrıça" kültünün eski merkezlerinden biriydi. Havari Yuhanna tarafından kurulduğunu ve Meryem'e de ev sahipliği yaptığını öne süren Ephesos Kilisesi'nde, pagan tanrıçasına ait *Theotokos* tabirinin Meryem için de kullanılan bir sıfata dönüştürülmesi, başındaki hale-i nurun ise Meryem'in başına taç olarak geçirilmesi hiç de yadırganan bir şey değildi[891]. Dolayısıyla, Ephesos Kilisesi hem dinsel hem de politik gerekçeler-

---

[887] Yun. πεντηκοστή [ἡμέρα] *pentēkostē [hēmera]* "ellinci [gün]". Paskalya Pazarı dâhil olmak üzere ondan sonraki ellinci güne denk gelen Pazar günüdür.

[888] Theophanes, s. 139 (=AM 5924=AD 431/432); Thomas Graumann, "Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus", *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in the Late Antiquity*, ed. Christopher Kelly, Cambridge University Press 2013, s 111; Norman P. Tanner S. J. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Council: Vol. 1 Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward: Georgetown University Press 1990, s. 37.

[889] T. Graumann, "Theodosius II", s 111.

[890] Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 144; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 121.

[891] M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 134.

le Constantinopolis Kilisesi'ne karşıt bir pozisyondaydı ve bu yüzden de Kyrillos için son derece elverişli bir şehirdi.

Konsil, imparatorun emri uyarınca evrensel bir kilise meclisi olacaktı. Bunun anlamı şuydu: Başta büyük kürsülerin temsilcileri olmak üzere ülkenin dört bir tarafından yüzlerce ruhban Ephesos'a gelecekti. Görünüşe göre, Nestorios'un işi gerçekten zordu. Aleksandreia ve Roma kiliseleri doğrudan onun karşıtlarıydı, çünkü hem Kyrillos hem de Celestinus onu aforoz etmişlerdi. Antiokheialı ruhbanların bir kısmı da ona muhaliftiler. Toplantının yapıldığı Ephesos şehri ise dinsel ve politik gerekçelerle ondan hiç hoşlanmıyordu. Muhtemelen Nestorios'un tek bir umudu vardı, o da II. Theodosius'un dirayetli şekilde kendisinin arkasında durması, yani I. Theodosius'un başkent kilisesine dair politikasına sadakatiydi[892].

Aleksandreia ve Constantinopolis kiliseleri geniş maiyetleriyle birlikte Ephesos'a Roma ve Antiokheia kürsülerinden önce ulaşmışlardı. Bir önceki yüzyılda pagan tarihçi Ammianus Marcellinus tarafından dile getirildiği gibi, Hıristiyan ruhbanlar birbirlerine karşı öylesine derin bir nefret hissediyorlardı ki, oturumların başlaması ve muhalifleri hakkında aforoz kararlarının alınması için henüz yolda olan katılımcıların gelmesini bile bekleyemediler. Nitekim Kyrillos, Roma ve Antiokheialı katılımcıların gelişlerini beklemeden konsili başlattı. Nestorios ise orada olmasına ve rivayete göre üç defa çağrılmasına karşın Kyrillos'un başlattığı konsile katılmadı[893]. Çünkü Nestorios, Kyrillos gibi son derece mahir bir politikacı ruhbanın doğulu meslektaşlarını çeşitli vaatlerle kendi tarafına çekebileceğini biliyordu. Bu yüzden de Antiokheia ve Roma delegelerinin henüz konsile ulaşmadıkları söylemini kullanarak kendisini hedef alacağı şüphe götürmeyen aforoz kararını engellemek istiyordu.

Ne var ki, Nestorios'un bu planı tutmadı. Kyrillos, etkili bir konuşmanın sonrasında Nestorios'u ruhbanlık rütbesinden ve başkent başpiskoposluğundan az-

---

[892] A. D. Lee, "The Eastern Empire: Theodosius to Anastasius", s. 38.

[893] Theophanes, ss. 140-141 (=AM 5925=AD 432/433) (Theophanes, Nestorios'un ilk oturuma katıldığı ve Antiokheia başpiskoposu Yuhanna'nın belirlenen zamanda Ephesos'a gelmediği rivayetlerinden hareketle Kyrillos'u savunmaya çalışmaktadır. Theophanes'e göre, Nestorios ilk oturuma katıldıktan sonra bir insanın tanrı doğurduğunu kabul edemeyeceğini söyleyerek oturumları terk etmiş, akabinde üç defa çağrılmasına rağmen sonraki oturumlara katılmamıştı); Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 34 (Theophanes'in görüşüne destek vermektedir -ki Theophanes'in söz konusu kilise tarihçisinin eserini kullanmış olması muhtemeldir); Ayrıca bk. N. P. Tanner, *Ecumenical Councils*, s. 37.

letti ve onun aforozuna karar verdi[894]. Sözde bu aforoz kararının arkasında Nestorios'un İsa ve Meryem hakkındaki "sapkın" düşünceleri yatıyordu. Bu hükmün gerçekteki anlamı ise şuydu: Aleksandreia başpiskoposu başkentin başpiskoposunu görevden almış, bu şekilde 381 Konsili'nin 3'üncü kanonunu fiilen geçersiz kılmış, yani Doğu Hıristiyanlığı'nın lideri olduğu iddiasını kanıtlamıştı. İsa'dan dört yüz yıl sonra toplanan bu konsilde, cevabını aslında hiç kimsenin bilmediği teolojik problemler ise şu suretle hükme bağlanmıştı: Meryem *Theotokos*'tu, yani tanrı doğurmuştu, Mesih ise Nestorios'un savunduğu gibi iki tabiata değil, birleşmeden sonra ilahî tek bir tabiata sahip olmuştu. Dolayısıyla, Kyrillos'un savunduğu Aleksandreia ekolünün görüşü Nestorios'un savunduğu Antiokheia ekolüne üstün gelmişti. Tam da bu sıralarda Antiokheia başpiskoposu Yuhanna Ephesos'a ulaştı. Ardından da yaşanan gelişmeleri öğrenince kendisini beklemeyen Kyrillos hakkında aforoz kararı çıkardı[895].

Antiokheia başpiskoposu bunun hemen sonrasında Ephesos'ta yaşanan bütün olayları bir mektupta özetledi ve bunu da imparatora yolladı. Talebi açık ve basitti: Kyrillos'un konsildeki haksız işlemlerinin ve almış olduğu aforoz kararlarının iptal edilmesini imparatordan istirham etmişti. II. Theodosius ise gönderdiği cevapta Kyrillos'un yaptığı tüm işlemlerin iptal edildiğini duyurdu. Görüldüğü gibi, Hıristiyanlığın teoloji tarihini şekillendiren olaylar hiç de kilise merkezleri tarafından öne sürüldüğü gibi bu merkezlerin ilahiyat konusundaki farklı duruşlarından ortaya çıkmış değildi. İstisnasız tamamı siyasallaşmış durumdaki büyük kilise merkezleri, ruhbanları vasıtasıyla, İsa Mesih'i ve O'na dair ne varsa bunların tümünü kendi amaçları için kullanmışlardı. Dahası, Hıristiyan ruhbanlar siyasî otoritenin desteğini alıp kendilerine avantaj sağlayabilmek amacıyla imparatorluk yönetiminin kilise meselelerine müdahil olmasını gönüllü şekilde talep ediyorlardı. Kısacası, tıpkı önceki imparatorlar gibi şimdi de II. Theodosius İsa kristolojisi hakkında hangi görüşün "doğru" olduğuna karar verecek, Meryem'i nasıl tanımlamak gerektiği konusunu hükme bağlayacaktı. Onun bu görüşleri de "Ortodoks" sayılacak ve sonraki nesillere "hakiki" Hıristiyanlık olarak miras kalacaktı[896]. Hıristiyanlık aslında ilk andan itibaren bu şekil-

---

[894] Marcellinus (Comes), s. 15; Krş. N. P. Tanner, *Ecumenical Councils*, s. 62; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 117.

[895] N. P. Tanner, *Ecumenical Councils*, s. 37; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 117.

[896] S. Mitchell (*Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 158'de), Pulkheria başta olmak üzere Bizans sarayındaki önde gelen hanımların "Theotokos" düşüncesine verdikleri geniş çaplı desteği söz konusu etmektedir.

de teşekkül etmiş bir inanç sistemiydi, yani durum bundan önce de böyleydi, bundan sonra da böyle olacaktır...

Antiokheia başpiskoposunun müdahalesiyle işler bir anda Nestorios'un lehine dönmüş gibi görünüyordu. Ancak bu esnada bu kez Roma delegasyonunun Ephesos'a ulaşması dengeleri yeniden değiştirdi. Roma Kilisesi açısından öncelikli problem Constantinopolis Kilisesi'nin 381 Konsili'nden itibaren süren devlet destekli önlenemez yükselişiydi. Bu yükseliş, Roma'daki kilise çevrelerinde tehdit olarak algılanıyordu. Romalı ruhbanlar belki de geleceği seziyorlardı. Nitekim haklı oldukları 451'deki Khalkedon Konsili'nin kilise organizasyonuna ilişkin düzenlemelerine bakıldığında görülecektir. Henüz 5'inci yüzyılın ikinci çeyreğinde Roma ve Aleksandreia kiliseleri Constantinopolis karşısında ortak bir ülküye sahiptiler. Kyrillos bunu iyi biliyordu ve Roma'nın desteğini henüz konsil öncesi süreçte zaten elde etmişti.

Roma delegasyonu Ephesos'a gelir gelmez Kyrillos'a olan desteği ifade etti. Kyrillos ise bunun üzerine Nestorios'un aforozu kararında direndiğini ve ayrıca Antiokheia başpiskoposu Yuhanna'nın da kiliseyle tüm ilişkisini kestiğini duyurdu. Ardından da konuya ilişkin hazırladığı raporları imparatora gönderdi. II. Theodosius herhalde ne yapacağını şaşırmış olmalıdır. Nihayet gönderdiği bir elçi vasıtasıyla hem Nestorios'u hem de Kyrillos'u tutuklattı. Fakat Kyrillos bir süre sonra serbest bırakıldı. Onun rüşvet başta olmak üzere serbest bırakılması için lazım olan her yolu denediği söylenmektedir. Nestorios ise sürgüne gönderildi ve ömrünün kalan kısmını orada geçirdi[897].

Kyrillos gibi usta bir politikacıyla kavga etmek kolay değildi. Nestorios bunu anlamıştı, ama artık iş işten geçmişti. Constantinopolis'e Maksimianos isimli bir ruhban yeni başpiskopos olarak seçildi. Bu yeni piskopos, Kyrillos'a yolladığı bir mektupta, onun Mesih ülküsü için ne denli büyük bir sebatla mücadele ettiğini takdirle kaydetmiştir[898]!

Sonuç olarak, Ephesos Konsili (431) Kyrillos ve Aleksandreia Kilisesi için büyük bir zafer, Nestorios ve Constantinopolis Kilisesi için tam bir hüsran olmuştu. Constantinopolis Konsili'nde (381) kabul edilen ve başkent kilisesini Ro-

---

[897] Rafal Kosinski, "The Fate of Nestorios after the Council of Ephesus in 431", *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Dergisi*, 10. 1, 2008, ss. 33-49; Thomas Graumann, "'Reeding' the First Council of Ephesus (431)", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, s. 29.

[898] Socrates, *Hist. Eccl.*, vii. 35; Theophanes, s. 140-141 (=AM 5925=AD 432-433); Marcellinus (Comes), s. 15.

ma'nın ardından ikinci şeref payesine, yani Aleksandreia ile Antiokheia'nın üstünde bir saygınlık mertebesine ve dolayısıyla Doğu Hıristiyanlığı'nın liderliği konumuna yükselten 3'üncü kanon, böylece Ephesos Konsili'yle birlikte dolaylı yoldan mahkûm edilmiş oldu. Çünkü Aleksandreia Kilisesi konsilin sonucunda Constantinopolis Kilisesi üzerinde açıkça üstünlük kurmuştu. Rivayete göre, Kyrillos'un açık sözlü öğrencisi Isidoros bile ona, "Ephesos'a ortodoksluğu korumak için değil, kendi kişisel intikamın için gittin ve bunu da başardın" demişti[899]. Gerçekten, başkentin yeni başpiskoposu artık Kyrillos'a bağlı bir ruhbandı. Aleksandreia Kilisesi, Doğu Hıristiyanlığı'nin lideri olmuştu. Roma yönetimi II. Theodosius'un şahsiyetinde Kyrillos'a boyun eğmişti. I. Theodosius'un başkent kilisesine dair planları da bu vesileyle henüz yarım asır kadar sonrasında ıskartaya çıkmıştı.

c. Dioskoros (444-451) – Flavianos (446-449) Mücadelesi

Ephesos Konsili imparatorluktaki dinî kargaşayı daha da büyüttü. Aleksandreia ve Roma kiliseleri, Constantinopolis'e karşı ittifak yapmışlar ve onun yükselen gücünü kırmışlardı. Zira imparatorluk yönetimi Aleksandreia'nın rotasına girmişti. Bu durum kısa bir süre sonra Roma'nın bu kez Aleksandreia'dan rahatsızlık duyması ve ona karşı tutum takınması sonucunu verecektir. Diğer taraftan, İmparator II. Theodosius 433'te güya Aleksandreia ve Antiokheia kiliselerini barıştırmıştı. Hâlbuki gerçekte bu kiliseler arasındaki gerilim sürüyordu. Ephesos Kilisesi Constantinopolis, Yaruşalim (Kudüs) Kilisesi ise Antiokheia kiliseleri aleyhine yükseliş göstermişlerdi. Nestorios'un ise ülkenin özellikle doğu eyaletlerinde çok sayıda taraftarı vardı. Bunlar, sürgündeki Nestorios'un aforoz kararına karşı çıkmayı sürdürüyorlardı.

II. Theodosius her yönden kendisine gelen talepler üzerine Ephesos'ta ikinci bir evrensel konsil toplanmasını istedi. Bu konsilin teolojik arkaplânını görünüşte iki temel bağlam oluşturuyordu. Birincisi, Hibo (İng. Ibas) ve Theodoretos gibi önemli bazı doğulu ruhbanların öncülüğünü yaptıkları geniş bir ruhban kitlesinin bir süre önce Nestorios tarafından ilan, fakat I. Ephesos Konsili'nde mahkûm edilen Theodorosçu kristolojik yorumu savunmayı sürdürmeleriydi. İkincisi ise söz konusu bu doğulu piskoposlara karşı Aleksandreia ilahiyat ekolünün başkent bölgesinden yükselen bir reaksiyonuydu. Zira Eutykhes isimli bir keşiş, literatürde "Monofizitizm" tabir edilen bir kristolojik görüşü vaaz etmeye

---

[899] W. A. Wigram, *The Separation of the Monophysites*, s. 16 (dn. 10).

başlamıştı. Monofizitizm, (Yun. Μονοφυσίτης, *monophysites*: μόνος *monos* "tek" + φύσις *physis* "tabiat", İng. *Monophysite*), kısaca İsa'da enkarnasyon sonrasında "tanrısal" karakterli tek bir tabiat bulunduğu görüşüydü ki, bu kristolojik pozisyonun detaylarını daha sonra vermeye çalışacağım. Constantinopolis başpiskoposu Flavianos, 448 yılında Aleksandreia'nın yeni başpiskoposu Dioskoros'un en sadık temsilcilerinden Eutykhes'i mahkûm etmiş ve savunduğu Monofizit kristolojiyi de aforoz ile cezalandırmıştı[900].

Buna karşın, II. Ephesos Konsili'nde (449) dinsel içerikli herhangi bir anlaşmazlığı çözmek zaten imkânsız bir teşebbüstü. Çünkü bu konsil platformu, dönemin tüm aktörleri tarafından I. Ephesos Konsili'nin rövanş alanı olarak görülüyordu. Aleksandreia'nın yeni başpiskoposu Dioskoros, Kyrillos gibi mahir bir politikacının sadık takipçisiydi ve kendi kilisesinin politik ülküleri konusunda Kyrillos tarafından yetiştirilmişti[901]. Papalık makamını Roma Kilisesi tarihinin meşhur isimlerinden Leo dolduruyordu. Başkent Kilisesi Flavianos tarafından temsil ediliyordu. Kendi kilisesini kontrol etmekte zorlanan Domnos ise Antiokheia'nın başpiskoposuydu.

II. Ephesos Konsili de Aleksandreia Kilisesi'nin zaferiyle sonuçlandı[902]. Çünkü Dioskoros, tıpkı yakın geçmişte selefinin Nestorios'a yaptığı gibi, başkent piskoposu Flavianos'u ve hatta onunla birlikte biraz önce isimleri geçen Kyrroslu[903] Theodoretos ile Edessalı (Urfa) Hibo'yu görevlerinden alarak aforoz etti[904]. Bu durum bir yönüyle Aleksandreia Kilisesi'nin 381 Konsili'nin 3'üncü kanonunu tanımadığının bir kez daha, diğer bir yönüyle ise ülkedeki egemen din kurumu olduğunun ikinci defa ilanıydı. Dioskoros, Antiokheia piskoposu Domnos'u da

---

[900] Theophanes, s. 155 (=AM 5940=AD 447/448); Ayrıca genel olarak bk. David M. Gwynn, "The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, s. 13; A. D. Lee, "The Eastern Empire: Theodosius to Anastasius", *CAH*, s. 38. R. Price, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", s. 71; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 117.

[901] I. Efesos Konsili'nde Nestorios'u aforoz ettiği için Kyrillos'u seven, fakat aslında Kyrillos ile aynı teolojik doktrini savunmasına rağmen Dioskoros'tan nefret eden bir Bizans tarihçisi tam aksini iddia etmektedir. Bk. Theophanes, s. 153 (=AM 5939=AD 446/447).

[902] Bk. Fergus Millar, "The Syriac Acts of the Second Council of Ephesus (449)", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, ss. 46-69.

[903] Kuzey Suriye'de.

[904] Marcellinus (Comes), s. 19; *Chronicon Paschale*, ss. 76-77; Krş. R. Price, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", s. 72.

aforoz ederek doğudaki tek evrensel kilisenin kendisi olduğu mesajını vermişti[905]. Ancak Dioskoros bununla da yetinmedi ve aslında bu yüzden önemli bir strateji hatası yaptı. Çünkü Dioskoros durum kendisi açısından bu denli elverişliyken Roma Kilisesi'ne de bazı mesajlar vermek istemişti. Bu yüzden, Papa Leo'nun kendi kristolojik pozisyonunu izah eden ve *Tomos* (Lat. *Tomus*) diye adlandırılan mektubunu bilinçli şekilde okumadı. Yine de o an için Aleksandreia'nın bütün Roma ülkesindeki en üstün kilise merkezi olduğu hususu bir kez daha kanıtlanmış oldu. Çünkü bu konsilde kabul edilen kristolojik ilkeler -ki I. Ephesos Konsili'nin onaylanmasından ibaretti-, aforoz edilen ruhbanlar, yerlerine atanacak olanlar ve kilise organizasyonuna ilişkin gelişmeler, Aleksandreia başpiskoposunun çizdiği rotaya göre şekillendi.

II. Ephesos Konsili'nin sonuçlarını genel hatlarıyla değerlendirecek olursak, öncelikle, I. Theodosius'un Hıristiyanlık dünyasını ve kilise kurumunu başkent üzerinden kontrol etme ve bu yolla denetim altına alma düşüncesinin henüz 5'inci yüzyıl ortalarında tamamıyla akamete uğradığını söylemek durumundayız. Çünkü başlangıçta onun bu politikasına sadık kalacağı izlenimi veren II. Theodosius, Ephesos'ta ardı ardına toplanan iki evrensel konsil ile birlikte Roma yönetiminin Aleksandreia Kilisesi karşısındaki mağlubiyetini kabul etmişti. Her iki konsilin tutanaklarını da onaylayan imparator, başkent kilisesinin üstünlük ve evrensellik iddialarını da bu vesileyle hayal sükûtuna uğratmış oldu.

"Tomos" isimli mektubu II. Ephesos Konsili'nde Dioskoros tarafından açıkça küçümsenen ve göz ardı edilen Papa Leo ise çılgına döndü[906]. Bu sebeple Ephesos'ta toplanan bu kilise meclisini *Latrocinium Ephesinum* (*lit.* "Ephesos'taki Haydutluk") diye isimlendirdi ve bu konsili tanımayı kesin bir dille reddetti. I. Ephesos Konsili'nde Constantinopolis'e karşı Roma ile ittifak yapan Aleksandreia Kilisesi şimdi Roma'yı da karşısına almıştı. Ancak Leo'nun söz konusu bu konsilin iptali yönündeki girişimleri ilk planda herhangi bir sonuç vermedi[907].

Roma İmparatorluğu'nda 5'inci yüzyılın birinci yarısında yaşanan kristoloji görünümlü politik çekişmeler sonraki dönemlerin Hıristiyan nesillerine miras olarak tamamıyla yıkıcı sonuçlar bırakmıştır. Bu dönemde birbirleriyle rekabet halindeki Hıristiyan ruhbanlar tarafından bilinçli şekilde icat edilen, özellikle körüklenen, tabir caizse "incir çekirdeğini doldurmayacak" nitelik taşıyan ve aslında kiliseler arasındaki nüfuz ve yetki mücadelelerinin tezahüründen başka

---

[905] *Chronicon Paschale*, ss. 76-77; R. Price, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", s. 72.
[906] F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 118.
[907] Theophanes, ss. 156-157 (=AM 5941=AD 448/449).

bir anlam barındırmayan dinsel anlaşmazlıklar kısa süre sonra Hıristiyanlık dünyasında kalıcı bölünmelere sebep olmuştur.

2. Devletin Kilise Üzerinde Yeniden Hâkimiyet Teşebbüsleri

II. Ephesos Konsili'nden (449) kısa bir süre sonra imparatorluktaki dinî hava keskin bir dönüş gerçekleştirdi. II. Theodosius ölmüş, Marcianus (450-457) Roma tahtına çıkmıştı. Marcianus, bir zamanlar I. Theodosius tarafından planlanan şekliyle kilise siyasetine sahip çıkacak, hatta bu konuda onu bile geride bırakacaktır. Nitekim yeni imparator gecikmeksizin harekete geçti. Ne var ki, büyük kilise merkezleri de bu sırada savaşa hazırlanıyorlardı.

a. Khalkedon (Kadıköy) Konsili (451): Aleksandreia'nın Mağlubiyeti

İmparatorluk yönetimi 5'inci yüzyılın birinci yarısında dinî açıdan takip etmeye çalıştığı siyasette mağlubiyete uğramıştı. Çünkü Constantinopolis Kilisesi'ni üstün bir statüye yükseltme çabaları doğunun büyük kilise merkezlerinden tepki görmüş ve devlet en sonunda Aleksandreia Kilisesi'nin manevralarına teslim olmuştu. Devlet Marcianus'un iktidarıyla birlikte ciddi bir karar aşamasına gelmişti. Önü bir türlü alınamayan bu kilise mücadeleleri artık kesin bir çözüme kavuşturulmalıydı. Bunun yolu İsa kristolojisi hakkında tüm kesimleri memnun edecek bir hükme varılması değildi, çünkü kristoloji büyük kilise merkezlerinin politik mücadeleleri için yalnızca bir maskeydi. Bu yüzden de devlet şöyle dursun gökten bizzat Mesih inse ruhbanları müşterek bir tanım etrafında uzlaştırmak olanaksızdı.

Roma yönetimi henüz bu durumu tam anlamıyla idrak edebilmiş değildi. Gerçi İsa'nın kim olduğu meselesi ülkenin seküler yöneticileri için hiç de öncelikli bir problem teşkil etmiyordu. Onlar, "birlik" içinde bir kilise ve bu kilise üzerinde devlet egemenliği düşüncesi taşıyorlardı. Ancak yine de Roma yönetimi bundan sonraki süreçte farklı kristolojik görüşleri savunan Hıristiyan ruhbanları uzlaştırabilmek amacıyla birçok defa yeni kristolojik formüller icat edecektir. Çünkü devlet "kilise birliği" idealini ruhbanlar üzerinden tesis edeceği kanaatindeydi ve belki gerçekten de başka bir çaresi yoktu.

Günümüzde Hıristiyanlık dünyasının başlıca kurumu olarak gözüken Roma Kilisesi erken yüzyıllarda Hıristiyanlık âleminde öncü bir statüye sahip değildi. Gerçi modern bazı araştırmacılar, örneğin Aleksandreia başpiskoposu Kyrillos'un Nestorios'u Papa'dan aldığı yetkiyle ve onun namına aforoz ettiği yö-

nündeki bulgulardan hareketle Roma'nın erken yüzyıllardaki üstünlüğüne atıfta bulunmaktadırlar[908]. Ancak kanaatimce Kyrillos açısından bu sadece o dönemki koşulların bir zaruretiydi, çünkü imparatorluk yönetiminin desteğine sahip Nestorios'a karşı Roma Kilisesi'ni mutlaka kazanmak zorundaydı. Nitekim aşağıda göreceğimiz gibi, Kyrillos'un halefi Dioskoros'un II. Ephesos Konsili'nde Papa Leo'yu açıkça küçümsemesi, Kyrillos'un şahsiyetinde Aleksandreia Kilisesi'nin Roma'nın üstünlüğünü o gün için tamamen stratejisi gereği ve kerhen tanıdığını göstermektedir.

Diğer yandan Roma bir batı kilisesi idi, Hıristiyanlık ise menşe itibariyle doğulu bir dindi. Roma, doğunun büyük kilise merkezleriyle kıyaslandığında ilk andan itibaren Hıristiyan nüfusun daha az orana sahip olduğu bir coğrafyada bulunmuştu. Hatta rivayete göre 5'inci yüzyılda bile Hıristiyanlar İtalya'da ancak azınlık teşkil ediyorlardı[909]. Nihayet, gerçekte tıpkı Aleksandreia ve Antiokheia ile sonrasında da Constantinopolis kiliseleri için olduğu gibi, Roma'nın erken yüzyıllardan itibaren Avrupa'daki diğer kiliseler arasında sivrilmesi ve Nikaia Konsili'nde (325) evrensel bir statü elde etmesi tamamıyla politik sebeplere dayanıyordu. Zira Roma 4'üncü yüzyıla kadar imparatorluğun başkentiydi, sonrasında ise batı bölümü için taşıdığı önemi sürdürmüştü.

Buna karşın, Roma Kilisesi kiliseler arasındaki rekabetin tırmanmasıyla paralel şekilde ve özellikle 381 Konsili'nin sonrasında Constantinopolis Kilisesi'nin önlenemez yükselişi karşısında, kendisinin "üstünlüğü" iddialarını daha güçlü argümanlarla savunabilmek amacıyla "apostolik" kuruluş söylemini gündeme taşımıştı. Bu iddia, meşruiyet zeminini İsa'nın başhavarisi Petros'ta buldu ve kendisini onun reenkarnasyonu sayan Papa Leo (440-461) döneminde ağırlığını hissettirmeye başladı. Buna göre en üstün kilise Roma'ydı, çünkü güya Petros tarafından kurulmuştu ve bu da bu kilisenin üstünlüğünün herhangi bir dünyevi konsil kararına veya herhangi bir imparatorun tasavvurunu yansıtan politik bir gerekçeye dayanmadığını gösteriyordu[910]. Romalı ruhbanların buradaki başlıca amacı, yeni Roma olduğu gerekçesiyle 381'de "evrensel" statüye yükseltilen Constantinopolis Kilisesi'ne karşı kendi üstünlüğünün bu gibi bir politik sebebe değil, bizzat dinsel bir bağlama dayandığını öne sürebilmekti. Bu aşamada okuyucuya şu hatırlatmayı yapmakla yetineceğim: Henüz 1'inci yüzyıldan itibaren

---

[908] S. G. Hall, "The Organization of the Church", s. 732.

[909] Bekir Zakir Çoban, *Hıristiyanlıkta Papalık Kurumu: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Bugünkü Durumu*, Basılmamış Doktore Tezi, Danışman: Ali İhsan Yitik, 2007, ss. 27-28.

[910] S. G. Hall, "The Organization of the Church", s. 732.

Roma şehrinde azınlık bir Hıristiyan cemaat veya cemaatler yaşadığı hususu kayıtlarla sabittir. Ancak Roma Kilisesi'ni Petros'un kurduğu iddiasının hiçbir bilimsel temeli bulunmamaktadır. Petros'un Roma şehrine geldiği ve orada küçük bir cemaat teşekkül ettirdiği kabul edilecek olsa bile, bunun bugünkü gibi hiyerarşik bir kilise yapılanması olmadığı kesindir. Petros Şeriat'a bağlı bir Yahudi idi, Roma Kilisesi ise ilk andan itibaren Şeriata karşı olan Paulos'un top koşturduğu bir sahaydı. Yine gerçek ne olursa olsun, Roma Kilisesi üstünlük iddialarını Petros üzerinden havarisel bir temele dayandırma noktasında zaman içinde başarı elde etmiştir.

Şimdi yeniden 5'inci yüzyıl ortalarına dönelim. 5'inci yüzyılın birinci yarısında Roma Kilisesi için öncelikli problem Constantinopolis Kilisesi'nin devlet destekli yükselişiydi. Doğunun büyük kilise merkezleri bu problemi daha da yakından hissediyorlardı ve bu yüzden Roma açısından başkente karşı Aleksandreia ile ittifak kurmak o gün için gayet isabetli bir siyasetti. Nitekim bu ittifak I. Ephesos Konsili'nde başarıya ulaşmıştı. Başkent kilisesinin üstünlük veya evrensellik iddiaları "güzel" bir dersle birlikte –zahiren- sonlandırılmıştı. Başkent başpiskoposu Nestorios ise sürgüne yollanmış ve böylece işi bitirilmişti. Ne var ki, Roma yönetimi Ephesos'ta toplanan iki konsilin sonucu olarak Aleksandreia Kilisesi'ne bağımlı hale gelmişti. Doğunun bu büyük kilise merkezi başkentin başpiskoposlarını tayin veya aforoz edebiliyordu. Ülkenin hâkim dini kanaati ise Aleksandreia başpiskoposları tarafından belirlenmişti: Aleksandreia ilahiyat ekolünü temsil eden Monofizit kristolojinin "Ortodoks" olduğu hususu imparator tarafından iki defa onaylanmıştı. Dahası, II. Ephesos Konsili'nde Aleksandreialı ruhbanlar Roma'nın onurunu çiğnemişlerdi. Çünkü Papa Leo'nun *Tomos*u bu konsili yöneten Dioskoros tarafından göz ardı edilmişti. Böylece Dioskoros, Roma Kilisesi'ne de en üstün kilise merkezinin Aleksandreia olduğunu göstermek istemişti.

Roma Kilisesi açısından resim çok açıktı: Bundan böyle başlıca düşman Aleksandreia Kilisesi olacaktı. Peki, bu mücadelenin esasları hangi temeller üzerine oturabilirdi? Papa Leo'nun devlet desteğine ihtiyaç duyduğu şüphesizdi, fakat II. Theodosius onun bu yöndeki girişimlerine olumlu bir yanıt vermemişti. Ancak Marcianus'un iktidara gelmesi Leo için yeni bir umut ışığı doğurmuştu. Bununla birlikte Leo bir ruhbandı, bu yüzden de tıpkı evvelki birçok emsali gibi politik mücadelesini kristoloji bağlamı üzerinden yürütmek, yani Mesih'i maske olarak kullanmak zorundaydı. Ancak Papa Leo burada da başka bazı sorunlarla karşı karşıya bulunuyordu. Çünkü ne ülkede şu an hâkim dinsel görüş olan Mo-

nofizit doktrini destekleyerek ne de bu sırada Nestorios üzerinden aforoz edilmiş olan Antiokheia ekolününün kristolojisine sahip çıkarak herhangi bir politik mücadele başlatamazdı. Kısacası, Leo ancak üçüncü bir yol bulmalıydı.

II. Ephesos Konsili'nin mağlubu Papa Leo, tahta yeni çıkan imparator Marcianus'u evrensel nitelik taşıyan yeni bir konsil toplanması hususunda ikna etmeyi başardı[911]. Şansı bu kez yaver gitmişti, çünkü imparatorluk yönetiminin Aleksandreia Kilisesi karşısında uğradığı mağlubiyetlerden rahatsızlık hisseden ve I. Theodosius'un kilise politikasına çok daha güçlü şekilde sahip çıkmayı planlayan Marcianus ile özellikle eşi Pulkheria[912] buna zaten dünden hazırdılar[913]. Yani bir önceki safhada Roma yönetimine ve dolayısıyla Constantinopolis Kilisesi'ne karşı Aleksandreia ile ittifak kuran Roma, şimdi, bu yeni dönemde bu kez de imparatorluk yönetimiyle Aleksandreia'ya karşı müttefiklik ilişkisi başlatmış oldu. Marcianus, sözü geçtiği gibi, II. Theodosius döneminde sekteye uğrayan kilise siyasetini sürdürmek, yani devletin bir kurumu olarak kiliseyi başkent üzerinden kontrol ve denetim altında tutmak düşüncesine fazlasıyla sadıktı. Fakat Leo'nun imparatorun bu yöndeki planları hakkında henüz bir öngörüsü bulunmuyordu.

Söz konusu konsil 451 yılında Khalkedon'da (Kadıköy) toplandı. Ancak burada kabul edilen kristolojik formül emsalsiz sonuçlar ortaya çıkardı. Mesih'in enkarnasyondan sonra "tanrısal" tek bir tabiat taşıdığı düşüncesi, yani Monofizitizm reddedildi. Böylece Aleksandreia kristolojisinin Eutykhesçi yorumu mahkûm edilmiş oldu. Aleksandreia Kilisesi'nin işi de Dioskoros'un aforoz edilmesiyle birlikte tamamlandı[914]. Zira bu aforoz kararının Mısır'da kabul edilme-

---

911 Evagrius, *Hist. Eccl.*, ii. 2; Pseudo-Zacharias, iii. 1; Theophanes, s. 162 (=AM. 5943=AD. 450/1).

912 Bizans tarihinin önemli kadın figürlerinden Pulkheria'nın tasviri, kaynakların ona yaklaşımı ve imparatoriçenin II. Theodosius üzerindeki etkisi için bk. Kathryn Chew, "Vingins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 55. 2, 2006, ss. 207-227.

913 Khalkedon Konsili karşıtı Miafizit geleneğin anlayışını yansıtan bir tarihçiye göre, Marcianus "Nesturî" görüşe mensup bir hükümdardı. Bk. Pseudo-Zacharias, iii. 1; Geleneksel Khalkedon Konsili taraftarı yaklaşım sergileyen başka bir tarihçiye göre, Marcianus dinî konularda mütedeyyin bir imparatordu. Bk. Evagrius, *Hist. Eccl.*, ii. 1; Aynı geleneğe mensup diğer bir tarihçi, bizzat imparatorun ağzından konsilin haklılığını kanıtlamaya çalışmıştı. Bk. Theophanes, s. 162 (=AM. 5944=AD. 451/2); Görüldüğü gibi, Hıristiyan tarihçiler Hıristiyanlık tarihinin esasını teşkil eden politik safhaları görmezden gelerek teoloji penceresinden tarih yorumlaması yapmayı tercih etmişlerdir.

914 P. Allen, "The Definition and Enforcement of Orthodoxy", s. 814.

yeceği Leo tarafından muhtemelen tahmin edilmişti. Khalkedon'da kabul edilen kristolojiye göre Mesih iki ayrı tabiat ve şahsiyet halinde de mevcut değildi. Antiokheia ekolünün Theodorosçu yorumu da bu şekilde ıskartaya çıkarıldı. Nitekim Nestorios bir kez daha aforoz edildi ve bu sayede I. Ephesos'ta Constantinopolis Kilisesi'ne "haksızlık" yapıldığı şeklinde bir düşünce oluşması olasılığı da ortadan kaldırıldı. Khalkedon'un kristolojik pozisyonu tam da Leo'nun tasavvurundaki üçüncü yolu yansıtmıştı. Kyrillos'a yakın bu düşünceye göre, Mesih bir şahısta iki tabiat taşıyordu. Ayrıca, İsa Mesih ilahî ve beşerî tabiatlarını muhafaza etmekte olan bir tanrıydı. O, tam bir "tanrı" ve tam bir insandı. Çünkü ilahlığı yönünden Baba'ya; beşeriliği yönünden -günah işleme istisnasıyla- diğer insanlara benziyor, onlarla aynı özü taşıyordu. Tabiatlar arasında kaynaşma, değişme, bölünme ya da ayrışma söz konusu değildi. İki tabiat bir şahsiyette bir araya gelmişlerdi. Meryem ise *Theotokos* (Tanrı doğuran) idi[915]. Bu konuya Khalkedoncu kristolojiyi incelerken yeniden döneceğim.

Khalkedon Konsili'nin yeni kristolojik tanımlaması tam da hedeflendiği gibi doğudaki kilise merkezlerinin elini-kolunu bağlamıştı. Aleksandreia Kilisesi, Dioskoros'u açıkça mahkûm eden bu konsili hiçbir şekilde onaylayamazdı. Antiokheia Kilisesi ise Nestorios'un bir kez daha aforoz edilmesini doğuda onu destekleyen Hıristiyanlara anlatamazdı. Leo, böylece Aleksandreia ve Antiokheia kiliselerini imparatorluk merkezi ile doğrudan karşı karşıya getirmeyi başarmıştı. Son olarak, Khalkedon Konsili görünüşe göre önceki konsillerin kararlarına karşı açıkça cephe almayarak yeni tartışmalar yaratmaktan da kaçınmak istemişti. Bu arada, *Tomos* burada baştacı olmuştu[916].

Khalkedon Konsili devlet merkezinin bundan sonraki süreçte izleyeceği dinî politika açısından her zaman değilse de genellikle standart kabul edildi. Zenon veya Anastasios gibi imparatorlar istisnasıyla Marcianus'tan itibaren tahta çıkan Roma imparatorları büyük oranda bu konsili merkeze yerleştiren politikalar izlediler. Ancak devletin bu politikası doğuda bu konsili kesin olarak reddeden büyük bir Hıristiyan kitle yarattı ve bunun sonucunda ülkenin batısında ve doğusunda yaşayan Hıristiyanlar gittikçe artan bir oranda birbirlerinden koptular. Nitekim Khalkedon Konsili karşıtlığı doğuda müşterek bir ülküye dönüştü. Bu konuya daha sonra yeniden döneceğim.

---

[915] Çeşitli açılardan krş. F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 120; M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, s. 181; G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 55; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu* I, s. 130.

[916] Pseudo-Zacharias, iii. 1.

b. Başkent Kilisesi'nin Yeniden ve Daha Güçlü Şekilde İhya Edilmesi

Khalkedon Konsili'ni sadece kristoloji üzerinden okusaydık, Roma Kilisesi'nin gerçek bir zafer elde ettiğini söyleyebilirdik. Ancak resme genel olarak baktığımızda durumun böyle olmadığı görülmektedir. Çünkü bu konsili toplarken Roma yönetiminin de kendisine göre bazı hesapları vardı ve sonuç imparatorluk yönetiminin belirlediği istikamette şekillendi.

İmparator Marcianus, önceki hükümdarlardan I. Theodosius'un kilise kurumunu ülke çapında Constantinopolis Kilisesi üzerinden denetim altına alma politikasına sadıktı ve bu yüzden de I. Theodosius'un bu kiliseyi güçlendirmeye yönelik attığı adımlarını izlemeyi, hatta geçmeyi planlamıştı. Bunun muhtemelen iki temel sebebe vardı: Birincisi, ülkenin doğu bölümü açısından, II. Theodosius döneminde doğu kiliselerinin imparatorluğun kilise politikasına karşı gösterdikleri tepkiler yeni bir takım kristolojik düşünceler doğurmuş ve bu yüzden de ülkenin "dinî birliği" idealini ve iç istikrarını tehdit etmişti. Yani Hıristiyanlık ve kilise hala tam anlamıyla denetim altına alınamamıştı. İkincisi, ülkenin batı bölümü açısından, Roma yönetimi batıda varlığını ve istikrarını gün geçtikçe artan bir ölçüde yitiriyordu. Bu yüzden de Constantinopolis'i Roma'nın yerine her açıdan güçlü bir merkez olarak desteklemek zorundaydı ve kilise organizasyonu açısından da bu durum böyleydi[917].

Marcianus, bu pratik zaruretler çerçevesinde Khalkedon Konsili'nde önemli bir düzenleme yaptı. Konsilin 28'inci kanonu, devletin Constantinopolis Kilisesi'ni güçlendirmeye yönelik politikasına yeni bir ivme kazandırmayı hedeflemişti. Söz konusu madde şu sözlerden oluşmuştu:

> Her bakımdan kutsal Babaların kararlarına sadık kalarak ve Yeni Roma olan başkent Constantinopolis'te İmparator Theodosius'un kutlu hatırası zamanında toplanan Tanrı'nın sevgilisi yüz elli piskoposunun henüz okunmuş olan kanununu da idrak ederek, Yeni Roma olan çok kutsal Constantinopolis Kilisesi'nin imtiyazına ilişkin aynı yasayı ve kararnameyi bizler de kabul etmekteyiz. Babalar, kraliyet şehri olması sebebiyle eski Roma'nın imtiyazını haklı olarak teslim etmişlerdi. (381 Konsili'nde) dindar yüz elli piskopos da aynı ölçüyü işletip Yeni Roma'nın (Constantinopolis) payitahtına eşit imtiyaz vermekle, egemenlik ve senato ile onurlanan ve eski başkent Roma ile eşit imtiyazlardan yararlanan bu şehrin kilisesel meselelerde de aynı oranda yetkili kılınmasını (büyümesini/gelişmesini) ve Roma'nın ardından ikinci şeref payesini taşımasını haklı olarak kararlaştırmışlardı. Bu bağlamda, Pontos, Asia ve Trakya piskoposluk bölge-

---

917 S. G. Hall, "The Organization of the Church", s. 732.

> lerinin metropolitlerinin ve aynı şekilde barbarlar arasında görev yapmakta olan bahsi geçen piskoposların, yine sözü edilen kutsal Constantinopolis Kilisesi'nin pek kutsal kürsüsü tarafından atanmaları gerekir. Bahis konusu piskoposluk bölgelerinin her bir metropoliti, kendi eyaletindeki piskoposlarla birlikte ilahî kanunlara uygun şekilde eyalet piskoposlarını atayacaklardır. Fakat bu piskoposluk bölgelerinin metropolitleri, yukarıda belirtildiği gibi, gelenekler uyarınca yapılacak kanunî seçimin kendisine bildirilmesinden sonra Constantinopolis başpiskoposu tarafından atanacaklardır[918].

Görüldüğü gibi, Khalkedon Konsili'nin 28'inci kanonu henüz başlangıç satırlarında İmparator Theodosius'a ve 381 Konsili'nin 3'üncü kanonuna atıfta bulunmuş ve "Yeni Roma" tabir edilen Constantinopolis'in kürsüsüne o zamanlar Roma'nın ardından ikinci saygınlık payesi verilmesini takdirle yâd etmişti. Bu başlangıç, Khalkedon Konsili'nin bu maddesi ile yapılacak düzenlemenin yeni bir icat olmayıp aslında "Babalar" zamanından beri mevcudiyetini kanıtlayabilme endişesini yansıtmaktadır. Ayrıca, tıpkı 381 Konsili'nde belirtildiği gibi, Khalkedon Konsili'nin 28'inci kanonunda da Constantinopolis Kilisesi'ne bahşedilen bu imtiyazın tamamıyla politik bir arkaplan taşıdığı vurgulanmıştır.

Söz konusu kanon, kilise organizasyonu açısından büyük önem sahiptir. Birincisi, Constantinopolis Kilisesi ülkenin doğu bölümünde bir kez daha "saygınlık" bakımından ilk sıraya yerleştirilmiştir. Constantinopolis başpiskoposu böylece yeniden Antiokheia ile Aleksandreia başpiskoposlarından daha öncelikli bir statüye yükseltilmiş oldu ki, Roma yönetimi bu kanonla birlikte bir yandan başkent başpiskoposuna iade-i itibar yapmış, diğer yandan ise doğunun büyük kilise merkezlerine önemli mesajlar yollamıştı. Trakya, Asia ve Pontos eyaletlerinin başkente bağlanması ise Ephesos veya Bithynia bölgesi gibi önemli merkezlere başkentten piskopos atanacağı anlamını taşımaktadır[919]. Nitekim S. G. Hall, konsilin kilise organizasyonuna yönelik yeni düzenlemelerini şu şekilde özetlemektedir:

> Bu konsil ayrıca Pontos, Asia ve Trakya metropolit piskoposlarının Constantinopolis'ten atanması yönünde hüküm verdi. Böylece, Kappadakia'daki Kaisareia'nın, Ephesos'un ve Philippopolis'in metropolitleri – ki bunlar bu zamana kadar hem kendi yetki alanları içinde hem de barbarların yaşadığı bazı bölgelere

---

[918] Richard Price-Michael Gaddis (sunum ve notlarla birlikte İngilizce trc.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, Translated Text For Historians: 45, Liverpool (University Press) 2005, ss. 75-76.

[919] R. Price-M. Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon*, ss. 3, 24, 67-68, 107.

piskopos atarlardı- başkente tabi kılındılar. Khalkedon, ayrıca Yarusalim piskoposu Iuvelanis'i de imparatorluğun (Khalkedon'da kabul ettiği) inanç formülüne ihtida ettiği için ödüllendirdi ve onun kürsüsünü de patriklik merkezi yaptı. Filistin, Kaisareia, Skythopolis ve Petra metropolitliklerinin kontrolü ona verildi ve 553'te bunlara Arabia da (Bostra) eklendi. Böylece beş eski patriklik merkezi en üst düzey yetkilerle donatıldılar: Roma, Constantinopolis, Aleksandreia, Antiokheia ve Yarusalim. Bu oluşum 6'ıncı yüzyılda sürekli şekilde vurgulanmış ve *Pentarkhia* (Πενταρχία, beşli yönetim) oluşturmuştur[920].

Khalkedon Konsili'nin 28'inci kanonu her ne kadar Constantinopolis'i bir kez daha Roma'dan sonra gelen ikinci şeref payesi ile onurlandırmışsa da, bu durum muhtemelen Roma'nın mutlak tepkisini azaltabilme endişesinden kaynaklanmış olmalıdır. Çünkü gerçekte bu iki kilise merkezi statü açısından eşitlenmişlerdi. Zira her iki merkezin eşit imtiyaza sahip bulunacakları açıkça belirtilmişti. Bu durum Marcianus'un Theodosius'tan daha ileri gittiğini ve Roma açısından esas tehlikenin şimdi başladığını gösteriyordu. Ülkenin başşehri Roma değil, Constantinopolis'ti. Kâğıt üzerinde başkent ile aynı imtiyazı ve eşit statüyü haiz bulunmak, devletin başkentine vereceği *de facto* destek hesaba katıldığında Roma'nın geriplana düşmesi manasına gelirdi. İşte bir zamanlar Romalı ruhbanları korkutan ve bu yüzden Aleksandreia ile ittifak kurmaya yönlendiren endişe şimdi, Marcianus döneminde gerçeğe dönüşmüştü. İmparatorluk merkezi kararını vermişti: Ülkenin siyasî açıdan başkenti Constantinopolis'ti ve dinî açıdan da merkez burası olacaktı. Öyleyse, görünüşte de olsa, Khalkedon Konsili'nin gerçek galipleri Roma imparatoru Marcianus ile devlet desteğini yeniden arkasına alan Constantinopolis Kilisesi olmuşlardı. S. Mitchell bu noktada şöyle bir yorum yapmıştır:

> ... Khalkedon Konsili'nin 28'inci yasasının bir neticesi olarak büyük bir bölümne ortaya çıkmaya başladı: Yasa, her ikisi de imparatorluk merkezi olduğu gerekçesiyle, hiç de anlamsız olmayacak bir şekilde Constantinopolis Kilisesi'ni Roma ile eşit konuma getiriyordu. Batı İmparatorluğu'nun gücü 5'inci yüzyılın ikinci yarısından itibaren çökerken, Roma piskoposları sahip oldukları siyasi nüfuzun daha fazla bilincinde olmaya başladılar[921].

Gerçekten, Khalkedon Konsili, bahsi geçen bu 28'inci madde ile gündeme getirdiği yeni düzenlemeler açısından ülke çapında geniş yankı uyandırmıştır. Çünkü imparatorluk yönetiminin bu teşebbüsü özellikle ülkenin doğu bölü-

---

920 S. G. Hall, "The Organization of the Church", ss. 731-732.

921 *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 404.

mündeki büyük kilise merkezlerinden daha şiddetli tepki gördü ve bu da devletin yeniden bu kilise merkezleriyle karşı karşıya gelmesi sonucunu verdi[922]. Roma Kilisesi Khalkedon Konsili'nin 28'inci kanonunu tanımadı[923]. Doğunun büyük kilise merkezleri açısından ise durum bundan çok daha hassastı. Nitekim Khalkedon Konsili'nin hem idarî hem de itikadî bütün kararlarını reddeden Doğu Hıristiyanları -ki bunlar Aleksandreia ve Antiokheia kiliselerine tabiydiler- ile Roma yönetiminin arası sonraki dönemlerin birçok uzlaşı arayışlarına rağmen bir daha kapanmamak üzere açılmaya başladı. Devlet daha ilk anda konsilin kararlarını zor kullanarak kabul ettirebileceği zannıyla konsil karşıtı Hıristiyanlar üzerinde askerî birlikler kanalıyla güç uygulama yöntemine başvurdu. Bu durum ise doğudaki konsil karşıtlarını zihinsel olarak devlet merkezinden daha da uzaklaştıran bir sebep oldu.

P. Brown, imparatorluk merkezinin hedefleri ve ortaya çıkardığı vahim sonuçlar bağlamında Khalkedon Konsili'ni kısaca şu şekilde tanımlamıştır:

> Eskiçağ'daki Hıristiyan merkezleriyle karşılaştırıldığı zaman askeri bir Latin geçmişten daha yeni kopmuş olan Constantinopolis, renksiz bir yeniyetmeydi. Fakat "yöneten şehir" olması için imparatorluğu doktrinde de yönlendirmek zorundaydı. (Bu yüzden) İmparatorlar Constantinopolis'i aceleyle öne çıkarmaya çalıştılar. 451'deki Khalkedon Konsili'nde İmparator Marcianus, Grek düşüncesindeki bir eğilimi ve Roma piskoposu Leo'nun desteğini iyi kullanarak Aleksandreia başpiskoposunun burnunu sürttü ve böylece Constantinopolis'in Hıristiyanlığın önde gelen şehri olma konumunu pekiştirdi. Khalkedon'da varılan uzlaşma devrin Hıristiyan-Grek düşüncesinin en derin akımlarını derinden sarstı. Doğu Hıristiyanlığı'nın dengesi vahşice alt-üst edilmişti. Gelecek iki yüzyılda imparatorlar çok zor da olsa bu dengeyi tekrar tutturmaya çalıştılar, bazen yatıştırdılar, bazen "uğursuz konsili" es geçtiler, ama "yöneten şehrin" Khalkedon'da kazandığı inisiyatifi hiç hatırlamadılar[924]."

Khalkedon Konsili Hıristiyanlık tarihinin en önemli dönüm noktalarından birisi olmuştu. Konsile taraftar batı kiliseleriyle (Constantinopolis ve inanç formülü açısından Roma) konsil karşıtı doğu kiliseleri (Antiokheia, Aleksandreia ve sonradan diğer bazıları) arasındaki karşıtlık, 5'inci yüzyılın ikinci yarısından itibaren imparatorluğun başlıca dinî meselesi haline dönüştü. Konsilin hemen

---

922 F. K. Haarer, *Anastasius I*, ss. 121-122.

923 D. M. Gwynn, "The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition", ss. 18-19.

924 *Geç Antikçağ Dünyası*, s. 167.

sonrasında Aleksandreia'da patlak veren ve kısa sürede yayılan ayaklanmalar imparatorluk birliklerinin son derece sert yöntemler kullanması suretiyle bastırılabildi. Aleksandreia Kilisesi'nde Proterios[925]; Antiokheia Kilisesi'nde Basileios, Akakios ve Martyrios; Yaruşalim Kilisesi'nde ise Iuvenalis ile birlikte devlet yanlısı, yani Khalkedon Konsili taraftarı başpiskoposlar dönemi başladı[926]. Tarih, bu başpiskoposları Roma yönetimi tarafından söz konusu bu kiliselerin başına atanmış olmaları ve hem kendilerine hem de Khalkedon Konsili'nin kararlarına biad etmeyen Doğu Hıristiyanlarına yaptıkları zulümlerle kayıt altına almıştır. Nitekim konsil karşıtı Hıristiyanlar, daha doğrusu konsile muhalif ruhbanlar, İmparator Zenon Roma tahtına çıkana kadar geçen süreçte (474) yer yer devlet baskısı ve kovuşturması altında yaşamışlardır. Konuya bu noktada biraz ara vermek ve sürecin diğer bir önemli boyutunu oluşturan kristoloji konusunu tanımlamak istiyorum. Ancak imparatorluk yönetiminin kilise siyasetine Marcianus sonrası dönem açısından da yeniden döneceğim.

3. İsa Teolojisi Tartışmaları

Hıristiyanlık dâhilinde 4'üncü yüzyıl öncesinde yaşanan teoloji içerikli anlaşmazlıklar, genellikle bu dinin ortaya çıkışı ve erken yüzyıllardaki oluşum aşamalarının kendisine has bazı özel durumlarından kaynaklanmıştı. Şöyle ki, Hıristiyanlık, kurucusu olarak İsa'yı göstermesine karşın aslında İsa'nın ölümünden sonra ortaya çıkmış bir dindi. Bu din kendisini, bütün misyonu boyunca Musa Şeriatı hakkında vaazlar veren bir "öğretmen" ile özdeşleştirmesine rağmen bu Şeriat'tan haberi olmayan pagan bir dünyada ve Mesih'in "kurtarıcı" rolü üzerine inşa edilerek oluşturulmuş bir inanç sistemiydi. Bu yüzden, Şeriat'a dayanan bir doktrin olarak var olmamış, fakat kısa süre içinde daha ziyade geçmişin sırlı tarikat inanışlarını andıran bir kült dini havasına bürünmüştü. Nihayet, Hıristiyanlar, birçoğu gerçekten de İsa zamanına ait olan bazı "otantik" rivayetleri alıp Paulos teolojisi penceresinden yorumlayan anonim bazı yazarların metinlerini 2-4'üncü yüzyıllar arasındaki süreçte "İncil" olarak kabul etmiş ve "kutsal" kitap mertebesine yerleştirmişlerdi. İşte bütün bu paradokslar, 4'üncü yüzyıla kadar yaşanan dönemde İsa'nın kimliği, mesajı, amacı, havarilik tabiri ve Şeriat meselesi gibi birçok tartışmayı kaçınılmaz olarak beraberinde getirmişti. Bu yüzden bu erken dönemin dinsel içerikli tartışmaları önce-

---

925 Theophanes, s. 170 (=AM. 5950=AD. 457/458); Pseudo-Zacharias, iii. 2 (Proterios, kendisinden nefret eden halk tarafından linç edilmişti).

926 M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 200-208; F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 122.

likle teolojik bir arkaplan barındırmış, yani Hıristiyanların henüz fazlasıyla azınlık oldukları bu yıllarda belki nispeten daha samimi hislerin ve arayışların tetiklemesiyle veya ifadesi olarak yaşanmıştı. Diğer bir ifadeyle, bu erken dönemde en temel meseleler Hıristiyanlığın "ne olduğu" veya "ne olması gerektiği" soruları üzerine oturmuştu.

4'üncü yüzyıldan itibaren ise bu tartışmalar tamamıyla boyut değiştirmişti. Öncelikle, Paulos'un İsa'yı ilk andan itibaren "tanrısallaştıran" ve O'nu "kurtarıcı" bir "kahramana" dönüştüren yaklaşımı artık Hıristiyanlığın "ana akım" hüviyeti taşıyan resmi ("ortodoks") düşüncesi olmuştu. Yani 4'üncü yüzyılda "Hıristiyanlığın ne olduğu" sorusu, doğru-yanlış veya tüm kesimleri tatmin etmese de, bir şekilde cevaplanmıştı. Hıristiyanlık bünyesinde bunun sonrasında yaşanacak teolojik tartışmalar ve kopmalar ise bu sebeple daha ziyade İsa'nın "tanrısallığı" hipotezi veya "tanrısal boyutu" ile insanlığının ilişkisi dâhilinde cereyan edecektir. Diğer taraftan, kristolojik tartışmalar 2'inci yüzyıldan itibaren Akdeniz havzasındaki kültür merkezlerinde Yunan felsefesinin tabirleri ve tartışma usulleri kullanılarak sürdürülmüştür. Bu yüzden, meselenin felsefi boyutu yadsınamaz. Fakat bundan daha önemlisi, 4'üncü yüzyılın ikinci çeyreğinde devlet ile kilise ittifak kurmuşlardı. Bunun sonucunda ve çok kısa bir zaman içinde kilise devletin bir kurumuna dönüşerek siyasallaşmıştı. Bu yeni durum, bu dünyadan çok fazla beklentisi olmayan eski ruhbanların aksine devlet gücünü temsil eden yeni bir ruhban aristokrasisi yaratmıştı. Bu yeni tip ruhbanlar dünyevi hırslara ve beklentilere pekâlâ fazlasıyla sahip kimselerdi. Onlar, artık ruhsal önderlerden daha çok devletin dünyevi memurları olmuşlardı. Hatta bu durum ruhbanların kullandıkları unvanlara bile yansımıştı. Hall şöyle demektedir:

> Başpiskopos tabiri 500 yılına kadar (Nikaia Konsili tarafından bu tabire yüklenen) anlamıyla kullanıldı. Bundan sonraki süreçte geniş çaplı olarak önce metropolitler, sonrasında da kendi bağımsızlığını öne süren diğerleri (muhtelif bölgelerin bağımsızlık elde etmek isteyen kilise merkezlerinin önde gelen ruhbanları) tarafından kullanılmaya başlandı. Bunun ardından büyük kürsüler için patrik (πατριάρχης, *patriarkhes*) tabiri yaygınlaştı. "Patrik" önceleri Kitab-ı Mukaddes'te isimleri geçen eski şahsiyetler için kullanılıyordu ve Constantinus öncesi dönemde Yahudi topluluklar tarafından önde gelen görevlilere uyarlanmıştı. Hıristiyan şahsiyetlere yönelik nadir kullanımı ise 451'deki Khalkedon Konsili'yle ilgili dökümanlarda üstün statülü piskoposlar için genişletildi[927].

---

[927] S. G. Hall, "The Organization of the Church", s. 731.

Geç Antikçağ'da Hıristiyan ruhbanlar birçok dünyevi görevden çok daha sıkı bir hiyerarşik yapılanmayla teşkilatlanmışlardı ve doğrusunu söylemek gerekirse taşıdıkları unvanlar onların dinsel değil dünyevi açıdan statülerini gösteriyordu. Bu yüzden bir zamanların "evrensel kilise" ülküsü şimdi yerini kilise merkezleri arasındaki politik mücadelelere terk ederek bu merkezlerin yerel karakterli ülkülerine dönüşmüştü. 4'üncü yüzyılın ikinci çeyreğinde devlet tarafından üstün statüleriyle resmen tanınan (Roma, Aleksandreia, Antiokheia) ve buna ilaveten bu yüzyılın ikinci yarısında veya bunun da sonrasında imtiyaz elde eden (Constantinopolis, Yaruşalim) büyük kilise merkezleri, birbirleriyle savaşarak kendi yüksek statülerini korumanın ya da daha da yükseltmenin derdine düşmüşlerdi. Ancak bu kilise merkezleri görünüşte Hıristiyanlık dinini temsil eden kurumlar idiler. Bu yüzden mücadeleyi dünyevi bir takım ölçütleri veya söylemleri önplana çıkararak yürütemezlerdi. Dolayısıyla konsiller kilise merkezlerinin savaş meydanlarına dönüştü ve silah olarak da kristoloji kılıfı kullanılmaya başlandı. Örneğin, Theodorosçu Hıristiyanlık yorumu 5'inci yüzyılın birinci yarısında Aleksandreia ile Constantinopolis kiliseleri arasındaki politik çekişmelerde maske olarak kullanılmış ve en sonunda da Nestorios'un şahsiyetinde "sapkın" damgası yiyerek aforoz edilmişti. Bu gelişmenin asıl anlamı ise şuydu: Aleksandreia Kilisesi zafer kazanmış, mağlup olan Constantinopolis Kilisesi'ni hizaya getirmişti.

Kilise çevrelerinde ve entelektüel ruhbanlar tarafından şekillendirilen söz konusu bu politik kavganın daha alt kademedeki keşişlere veya sokaktaki sıradan Hıristiyanlara yansıması ise çok daha keskin ve derin sonuçlar vermiştir. Okumuş seçkin piskoposların aksine, özellikle imparatorluğun doğu eyaletlerindeki keşişler, yani manastır tedrisatından geçmekte olan münzeviler, oldukça bağnaz ve bilhassa uzlaşmaz düşünceler taşırlardı[928]. Sokaktaki sıradan bir Hıristiyanın ise teolojik incelikleri ruhbanlar gibi anlaması zaten olanak dışıydı. Bu sebepledir ki, kilise çevrelerinde üst rütbeli Hıristiyan ruhbanların politik hedeflerine maske olarak kullandıkları kristoloji tartışmaları, manastır keşişleri veya sokaktaki sıradan Hıristiyanlar arasında isimler üzerinden yürütülmüş, yani muhtelif zamanlarda aziz ilan edilerek şöhret kazanan veya aforoz edilerek karalanan ruhbanların adları kullanılarak anlaşılır kılınmıştır. Bu hususu şöyle bir örnek üzerinden izah edebileceğimi düşünüyorum: Mopsouestialı Theodoros'un kristolojik yorumları elbette doktrinal ve entelektüel bir arkaplana sa-

---

[928] Philip Rousseau, "Monasticism", *CAH*, s. 758 (Bizans ülkesinin doğusundaki manastır sakinlerinin kendi ideolojilerine olan sarsılmaz sadakatlerini vurgulamaktadır).

hipti. Nestorios ise Theodoros'un sonrasında bu düşünceleri savunduğu gerekçesiyle aforoz edilmiş bilgili bir ruhbandı. Okumamış sıradan Hıristiyanlar için 5'inci yüzyılın ikinci çeyreğinde yaşanan teolojik görünümlü olayları Theodoros'un doktrinal arkaplânı üzerinden anlamak elbette çok zor olurdu. Ancak bunu Nestorios isimli bir "sapkın"ın aforoz edilmesi üzerinden anlamak, yorumlamak ve hatırlamak çok daha pratik ve kolaydı. Theodorosçu Hıristiyanlık yorumu biraz da bu yüzden "Nesturilik" tabir edilmişti. Ancak her hülükarda büyük kilise merkezlerinin en tepesinde, seçkin ve okumuş piskoposlar arasında ortaya çıkan söz konusu bu tartışmalar, keşişlerin ve Hıristiyan halkın "kendilerince anlaşıldığı şekliyle" bu tartışmalara katılmasıyla birlikte çok daha geniş bir tabana yayılmış ve kalıcı sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

Roma Devleti'nin Hıristiyan Kilisesi'yle ilişkileri 5'inci yüzyılın ikinci yarısına girilirken son derece önemli gelişmelere sahne oldu. Bu yeni dönemin gelişmeleri, çok zamandır üzerinde durmaya çalıştığım gibi, devletin dinî-politik açılardan I. Theodosius döneminde ve sonrasında geçirdiği badirelerin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. I. Theodosius'un başkent kilisesine ilişkin teşebbüsleri ve sonrasında Aleksandreia Kilisesi'nin II. Theodosius döneminde buna verdiği reaksiyonlar, 5'inci yüzyılın birinci yarısında Roma İmparatorluğu'ndan yansıyan dinsel havasının arkaplânını oluşturmuştu. Aleksandreia Kilisesi, bu dönemde yaşanan kristolojik görünümlü politik mücadelelerin ve nihayet Ephesos konsillerinin sonucunda ülkenin önde gelen dinî kurumu olmuştu. Onun bu başarısı, başkent kilisesiyle arasındaki politik mücadeleyi teoloji platformuna çekmesi ve bunun sonrasında Theodorosçu Hıristiyanlık yorumunu "Theotokos" tartışmaları üzerinden mahkûm etmesi sayesinde ortaya çıkmıştı. Kristoloji ve mariyoloji (Meryem teolojisi), böylece kilise merkezleri tarafından kendi nüfuz mücadelelerine vesile kılınmış, alet edilmişti.

Bununla birlikte, 5'inci yüzyılın birinci yarısında kiliseler arasında süren ve Roma Devleti'ni de kendi girdabına sürükleyen politik mücadeleler, Theodorosçu kristoloji yorumu dışında başka bir takım anlayışlar da ortaya çıkarmıştır. Bunlar, Aleksandreia ve Constantinopolis kiliseleri arasındaki mücadelelerin çeşitli evrelerinde bu çekişmeye maske olarak kullanılan veya bunun hemen sonrasında uzlaşma umuduyla ve orta yol arayışları sebebiyle üretilen "yeni icat" Mesih tanımlamalarıydı. Hatırlanacağı gibi, yanlış ve maksatlı şekilde "Nesturilik" diye isimlendirilen Theodorosçu kristolojik pozisyon, Aleksandreia başpiskoposu Kyrillos tarafından aforoz edilmişti. Constantinopolis'in ruhbanlarından Eutykhes tarafından savunulan "Monofizitizm" ise başkent başpisko-

posu Flavianos tarafından mahkûm edilmişti. Şimdi, bu dönemin önplana çıkan önemli kristoloji yorumlarını öne sürdükleri inanç hipotezleri bağlamında ve özetle nakletmek istiyorum.

a. Theodorosçu Kristoloji (Antiokheia İlahiyat Okulu)

Günümüzde de Hıristiyanlık dünyasında ayrı bir kol olarak mevcudiyetini sürdüren Theodorosçu kristoloji, Mesih'in iki tabiatı ve iki *hypostasisi* hipotezi üzerine inşa edilmiş bir ilahiyat düşüncesidir. Bu görüş, muhtemelen bir taraftan Tanrı'nın "BİR"liğini ve yüceliğini savunmak isteyen bir endişeyi yansıtmış, diğer taraftan ise *homo assumptus* (benimsenmiş veya deruhte edilmiş insan) olan Mesih'in beşeri oluşu ile bu sayede bütün insanlığa verildiği öne sürülen "kurtuluş" vaadi arasındaki bağlantıyı vurgulamak maksadından neşet etmiştir. Theodorosçu Hıristiyanlık, bu her iki hareket noktasının bir sonucu olarak temelde düalite terimleri üzerine oturmuştur[929].

Theodorosçu kristolojik pozisyon, 428'de Constantinopolis'in başpiskoposu Nestorios tarafından vaaz ve ilan edilmesi neticesinde imparatorluktaki dinsel gündemi belirlemeye başlamıştı. Çünkü bu sıralarda Hıristiyanlar arasında İsa'nın annesi Meryem'i "Tanrı doğuran" (*Theotokos*) şeklinde betimleyen bir anlayış yaygındı ve bu yüzden yer yer Meryem'e tapıldığı oluyordu. Nestorios bu durumu engellemek istemişti. Çünkü ona göre yaratılmış olan Yaratıcı'yı doğuramazdı, bu yüzden de Tanrı Meryem'den doğmuş olamazdı. Nestorios'a göre bunu iddia etmek en saçma ve en sapkın görüşlerden bile daha büyük bir sapkınlıktı. Nestorios'un bu yaklaşımı Antiokheia ekolünün klasik görüşlerini yansıtıyordu[930]. Bu ekol, beşeri şahsiyet olmaksızın beşeri bir tabiat da olamayacağı düşüncesindeydi. Bu tabiat ve şahsiyet ise *logos* tabir edilen İlahi Kelam'dan kesin şekilde ayrıydı. Nitekim az önce sözü geçen meseleyi Mopsouestialı Theodoros, Nestorios'tan daha evvel ele almış ve Meryem'in *logos* değil insan doğurduğunu öne sürmüştü. Zira *logos* Mesih'te özel bir surette mevcut olmuştu, yani Meryem Tanrı'nın değil Mesih'in annesiydi. Bunun an-

---

[929] S. P. Brock, "The Church of the East", ss. 80.

[930] Kristoloji tartışmalarında özellikle Aleksandreia İlahiyat Okulu'nun görüşlerine karşıt bir felsefe geleğini temsil etmiştir. Bu ekolde Kitab-ı Mukaddes tefsir geleneği alegori yerine lafzî, literal, tarihî yoruma ağırlık verir, bunun yanında Kitab-ı Mukaddes metninde daha derin manevî anlamlara bakılmasının önemine de değinir. İsa'nın kristolojik değerini Aleksandreia Okulu'na kıyasla biraz daha düşürür. Bk. K. Akalın-Z. Duygu, *Süryanî Literatürü*, Sözlük bölümü.

lamı ise şuydu; Meryem bir insan doğurmuştu, fakat doğumla birlikte insanda *logos*la birleşme süreci başlamıştı ve nihayet bu süreç vaftizin ardından tamamlanarak kemale ermişti. Mesih de vaftizinden sonra "Tanrı Oğlu" unvanını kazanmıştı. Theodoros'a göre, Meryem'in Tanrı doğurduğunu iddia etmek delilikti. Aksine, Meryem, içinde tanrısallığın ikamet halinde bulunduğu bir aracı, vasıta veya mabet doğurmuştu[931].

İşte, Nestorios'un yaptığı, kendisinin de üstadı olan Theodoros'un bu düşüncelerini vaaz etmek olmuştu. Çünkü bizzat Nestorios'a göre o sırada Constantinopolis'te de bazıları Meryem'i Θεοτόκος (*Theotokos*, Tanrı doğuran), diğer bazısı ἀνθρωποτόκος (*anthropotokos*, insan doğuran) şeklinde tanımlıyordu. Nestorios ise başkent başpiskoposu olarak meseleye arabulucu olarak katılmış ve orta yol bir terim bularak bunu ilan etmişti: Χριστοτόκος (*Khristotokos*, Mesih doğuran). Çünkü Nestorios'a göre Mesih aynı zamanda hem insan hem de tanrıydı. Aleksandreia ekolüne mensup karşıt görüşlü Hıristiyanlara göre ise *Theotokos* tabirinin inkâr edilmesi enkarnasyonun gizemini yadsımak ve Mesih'teki ilahi ve beşeri tabiatların birliğini reddetmek anlamı taşıyordu[932]. Binaenaleyh Antiokheia ilahiyat ekolü *logos*un insan olduğu düşüncesine zaten karşıydı. Bunun yerine, Mesih'te iki tabiat mevcut olduğu ilkesi esas alınmış ve bunların ayrı, yani kendilerine has yapılarını koruduklan düşüncesi savunulmuştu. Zira Antiokheia ekolü bu sayede "Tanrı'nın doğduğu", "Tanrı'nın öldüğü" veya "Tanrı'nın çarmıha gerildiği" gibi "saçma" bulduğu söylemleri bertaraf etmiş oluyordu. Bu bağlamda, Mesih'te iki ayrı tabiat bulunduğu ve bunların iki ayrı *hypostasis*te mevcut oldukları görüşü öne sürülmüştü. Enkarnasyon ise insansal boyutun İlahi Kelam (*logos*) ile bir nevi ortaklık kurduğu anlamına geliyordu. Bu yüzden de Theodorosçu kristolojinin en ayırt edici yaklaşımı şuydu: Mesih, "Tanrı-insan" değildi, fakat "tanrısallık" taşıyan bir insandı. Çünkü İsa'nın bedeni "tanrısallık" için bir vasıta veya aracı kılınmıştı ve *logos* (Tanrısal/İlahi Kelam) burada ikamet ediyordu. İki tabiat düşüncesi *hypostasis* birliğine işaret etmiyordu. Tanrısal ve beşeri yapıdaki bu iki tabiat, ayrı halde bulunmuşlar ve kendi aralarında mekanik bir ilişki kurmuşlardı. Bu yüzden de bunların her biri kendi özelliklerini ve yapısını korumuş ve sürdürmüşlerdi. Birinin diğeriyle ka-

---

[931] P. Schaff, *History of the Christian Church*, C. 3, s. 616

[932] Genelde İsa Mesih'in ilahî kimliğini açıklama tartışmalarında (kristoloji) "Antiokheia Okulu" kavramına karşıt olarak kullanılır. Okul, İsa Mesih'in ilahî tabiatını ve Şahsının (Lat. *persona*, Yun. πρόσωπον *prosōpon*, Süry. ܦܪܨܘܦܐ *pārsōpā*) birliğini önplana alarak vurgulayan bir esas taşımıştır. Bk. K. Akalın-Z. Duygu, *Süryanî Literatürü*, Sözlük bölümü.

rışması veya onu eritmesi veyahut ona egemen bulunması gibi bir durum mevzu bahis olmamıştı[933].

Bu izahtan anlaşılacağı gibi, Theodorosçu kristoloji İsa Mesih'i birisi beşerî, diğeri ilahî, iki ayrı tabiattan müteşekkil tasavvur etmişti. İsa'nın ilahî ve beşerî tabiatlarını birbirinden ayırmış; bu iki ayrı tabiatı sanki bir insan ile Tanrı'nın birbirlerine eklemlenmesi gibi, aynı bedende iki ayrı *hypostasis* gibi düşünmüştü. Böylece, Theodorosçu Hıristiyanlık yorumunda Mesih'in iki *hypostasisinde* iki ayrı tabiat taşıdığı öne sürülmüştü. Bu görüşün taraftarları, İlahî Kelam'ın (*logos*) İsa'dan ayrı bir tabiat taşıdığı iddiasında bulunmuşlardı. "Tanrı Oğlu" tabirini insanoğlu anlayışından ayırmak gerektiğini düşünmüşlerdi. Theodorosçu Hıristiyanlar için Mesih'e atfedilen ilahî ve beşerî yönler lafzi manasıyla birleşmemişti, onlar, bunun yerine insan ve tanrı tabiatlarının aynı anda birbiriyle karışmaksızın bir arada bulunduğu fikrini benimsemişlerdi[934].

Sonuç olarak, Nestorios'un vaaz ettiği kristolojik doktrin aslında temelini bu noktadan almıştı. Nestorios'a göre Meryem bir insan doğurmuştu. Ancak bu insan, insanlara has bir ruhtan ziyade İlahi Kelamı (*logos*) bünyesinde barındırıyordu. Nestorios, Mesih'in kısmen değil tamamen insan olduğuna ve yine kısmen değil tamamen "tanrı" olduğuna inanmıştı. Dahası, O'ndaki ilahlık ve insanlık karışamazdı, çünkü bu iki tabiat cevher itibariyle tamamen farklıydı. Enkarnasyonla birlikte Mesih'te hem ilahlık hem de insanlık bir arada mevcut olmuşlardı ve bu iki tabiat bir arada ve birbirlerine eklemlenmiş bir halde bulunmuşlardı[935].

Theodorosçu kristolojik yaklaşım 431 yılındaki Ephesos Konsili'nde aforoz edildi. Ancak bu görüşün taraftarları yaklaşık yarım asır boyunca ülkenin doğu eyaletlerinde mevcudiyetlerini sayıca artarak sürdürdüler. Bunun sonrasında ve İmparator Zenon döneminde bu kristolojik yorumlama biçimi imparatorlukta yasaklandı. Bunun sonrasında da eski İran sahasına nüfuz ederek buradaki Doğu Kilisesi'nin resmi kristoloji görüşü oldu. Nitekim bu sürecin detaylarını Doğu Kilisesi'ni konu edinen sonraki bölümde anlatacağım.

---

[933] P. Schaff., *History of the Christian Church*, C. 3, ss. 623-624.

[934] Richard Kyle, "Nestorios: The Partial Rehabilitation of a Heretic", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 32. 1, 1989, s. 73; F. K. Haarer, *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge: Francis Cairns 2006, s. 116.

[935] B. D. Ehrman, *How Jesus Became God*, ss. 368-369.

b. Monofizit (Eutykhesçi) Kristoloji

Monofizitizm (μόνος, *monos*, "yegâne, tek" ve φύσις, *physis*, "tabiat", İng. *Monophysitism*), Theodorosçu kristolojinin tam tersi bir kabulle Mesih'in yalnızca BİR TEK tabiat taşıdığını, bunun da "tanrısal/ilahi" karakterli olduğunu öne süren bir kristolojik pozisyondur. Bu görüşün en önemli teorisyeni kabul edilen Eutykhes'in takipçileri (Eutykhesçiler), -tıpkı okyanusun bir damla sirkeye yapacağı gibi- Mesih'teki "tanrısal" boyutun O'nun beşeri tabiatına tamamıyla dâhil ve egemen olduğu iddiasını savunmuşlardı. Bu bağlamda, Mesih'in insan formu Tanrı'ya ait İlahi Kelam'ın (*logos*) yalnızca dışsal ve harici bir maskesi sayılmalıydı. Diğer bir deyişle, Mesih'in "tanrısal" tabir edilen tabiatını bilhassa vurgulayan bu yaklaşım, bu "tanrısal" tabiatın beşer olanı tamamıyla tükettiği veya ona egemen olduğu savını gündeme getirmişti[936].

Monofizit kristolojinin kökenine ilişkin saptamanın bir önceki yüzyılda yaşanan teoloji tartışmalarından hareketle ortaya konulabileceği anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı gibi, Ariusçu kristolojik pozisyon enkarnasyon iddiasını fiilen reddetmişti. Çünkü Arius'a göre ete kemiğe bürünen bir varlık Tanrı olamazdı. Hâlbuki Ariusçu kristolojide Mesih açıkça "Baba" tabir edilen Tanrı'ya tabi kılınmıştı. Buna karşılık aynı sıralarda Aleksandreia kilise muhitinde enkarnasyon iddiasının yadsınması aynı zamanda "kurtuluş" olasılığının da inkârı manasında anlaşılıyordu. Bu yüzden de Mesih'in tamamıyla "tanrı" olduğu iddiasının derhal sistemleştirilmesi gerektiği düşünülmüştü. Çünkü Aleksandros veya Athanasios gibi ruhbanlara göre eğer Tanrı tecessüm etmemiş ise "kurtuluş" beklentisi de boş bir hayaldi. Nikaia Konsili toplandığında Aleksandreia'nın temsilcileri işte bu endişeyi hissederek ısrarla *homoousios* (aynı cevher, cevher birliği) teorisini savunmuşlardı. Nitekim söz konusu bu kilise meclisinde "ortodoks" ilan edilen bu kullanım, 381 yılındaki Constantinopolis Konsili'nde de onaylanmıştı[937].

Ancak bütün bu tartışmalar daha ziyade Mesih'in "tanrılığı" varsayımı hakkında cereyan etmişti. O'nun insanlığı meselesi bu yüzden biraz belirsiz kalmıştı. Bu durum ise yeni bir takım tartışmalar yarattı ve bir müddet sonra üç temel görüş önplana çıktı: (1) Mesih tamamıyla "tanrı" idi, fakat tamamıyla insan değildi, (2) Mesih tamamıyla insandı, ancak tamamıyla "tanrı" değildi veya (3) Mesih tamamen "tanrı" ve tamamen insandı. Bu gibi görüş ayrılıkları, daha önce de çok defa söylediğim gibi, Aleksandreia ve Antiokheia merkezli ilahiyat

---

[936] Craig A. Stern, "Justinian: Lieutenant of Christ, Legislator for Christendom", *Regent University Law Review* 11. 15, 1998, ss. 152-154.

[937] Mark C. Taylor, *After God*, The University of Chicago Press, 2007, s. 147.

okulları bağlamında kutuplaşmaya yol açmıştı. Aleksandreia Mesih'in "tanrısal" boyutunu, Antiokheia ise O'nun "insanlığını" önplânda tutmuştu. Bu sırada, Suriye'deki Laodikeia'nın piskoposu olup Aleksandreia görüşünü temsil eden Apollinarios (ö. y. 390) isimli bir ruhban, Mesih'teki insanlığın "geçici", "zamana bağlı", "maddi" ve "bozulabilir" nitelik taşıdığı, ancak "ilahi" farz edilen tabiatının "ebedi", "değişmez" ve "bozulmaz" bir forma sahip olduğunu öne sürmeye başladı. Apollinarios'a göre, ortada nitelik açısından tamamıyla farklı yapılar ve özellikler taşıyan iki tabiat mevcuttu. O halde başka karakterler taşıyan bu tabiatların bölünmemiş tek bir varlıkta bir arada bulunmuş olmaları imkânsızdı. Zira üstün olanın düşük seviyede olana egemenlik kurması kaçınılmazdı. Bu yüzden de söz konusu bu tabiatlardan üstün mertebede bulunan, yani "tanrısal" tabiat, kendi mevcudiyetini ve yapısını korumuş, diğeri, yani beşeri tabiat ise yok olmuş veya en iyi ihtimalle yapısını koruyamayarak üstün olan diğerine katılmıştı. Apollinarios'a göre Mesih'e dair yegâne makul açıklama buydu, çünkü bu açıklamada "değişmez" ve "üstün" olan, "değişebilir" ve "aşağı statüde" olana egemenlik sağlamıştı. Kısacası, esas olan Mesih'in "tanrısal" tabiatıydı, bedeni ise insan olarak kalmayı sürdürmüştü[938].

Anlaşıldığı kadarıyla, Apollinarios Mesih hakkında beden, ruh ve can kavramlarından oluşan fiziksel bir üçleme kabul ederek Mesih'e bir insan bedeni ve insan ruhu atfetmişti. Ancak O'nun canı veya sebebi beşeri değildi, çünkü Apollinarios bu kavramı İlahi Kelam (*logos*) olarak düşünmüştü. Burada, *logos*un insan olan İsa ile bağlantılı ve ilişkili olduğu fikri yerine iki tabiatın organik birliği anlayışı önplâna alınmıştı. Çünkü Apollinarios, enkarnasyonun bu şekilde yorumlanması gerektiğine kaniydi. *Logos*un insan bedeniyle ilişkisi ona dâhil ve egemen olmak biçiminde ortaya çıkmıştı, yani tanrısal boyut Mesih'in beşeri yönüne taşınıp dâhil olmuş ve insanlık ilahlığa dönüşerek bir tabiat teşkil etmişti. O halde *logos*un bizzat çarmıha gerildiğinden dem vurulabilirdi. Apollinarios Mesih'i Tanrı ile insan arasında bir orta veya ara varlık gibi tasarlamıştı. Yani başlangıçta Mesih'in bir parçası ilahi, iki parçası insandı, ancak bunlar yeni bir tabiata inkılab ederek eriyip karışmışlar ve tanrısal tabiata dönüşmüşlerdi[939].

Apollinarios'un işte bu bağlamdaki kristolojik görüşleri 5'inci yüzyılın birinci yarısında Eutykhes tarafından ele alınmış ve yorumlanmıştı. Ancak hatırlana-

---

[938] M. C. Taylor, *After God*, ss. 148-150. Ayrıca bk. Millard J. Erickson, *The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology*, Grand Rapids 1996, s. 58.

[939] P. Schaff, *History of the Christian Church*, C. 3, s. 616.

cağı gibi, Eutykhes ve kristolojisi başkent başpiskoposu Flavianos tarafından aforoz edilmişti.

Eutykhes, Mesih'in ilahi ve beşeri tabiatlarının "ayrılığı" ilkesini reddeden bir kristolojik pozisyonu savunmuştu. Zira Eutykhes, Mesih'e atfettiği "tanrısal" boyuta vurgu yapmış, enkarnasyon sonrasında Mesih'te iki ayrı tabiatın mevcudiyetinden bahsedilemeyeceğini düşünmüştü. Görüldüğü gibi, bu yorum Mesih'i iki ayrı *hypostasis* ve iki ayrı tabiat şeklinde tasavvur eden Theodorosçu Hıristiyanlık yorumuna karşı Aleksandreia ekolünden yükselen bir reaksiyondu. Çünkü burada, tabiatların ayrılığı değil, fakat tam aksine "birliği" düşüncesi esas alınmıştı. Mesih, tıpkı bir zamanlar Doketik yorumu benimseyen Hıristiyanların iddia ettikleri gibi, bir insan gibi görünmesine rağmen aslında insan değildi[940]. Şöyle ki, Eutykhes, Mesih'in "tanrısal" ve beşeri boyutlarını tanımlarken ilahi tabiatın beşeri tabiatı erittiği tezini müdafaa etmişti. Bu yüzden, tıpkı Apollinarios gibi Eutykhes için de Mesih iki ayrı tabiata sahip değildi. Zira O'ndaki "tanrısal" ve beşeri tabiatlar birleşmişlerdi. Ancak "tanrısal" olan diğerinden tartışmasız şekilde üstün bir nitelik taşıdığı için, birleşmenin sonrasında bu tabiat baskın çıkmış ve diğerini ihata etmiş ve dönüştürmüştü. Dolayısıyla, doğumu sonrasında Mesih'te ete ve kemiğe bürünmüş bir tek "tanrısal" tabiat mevcuttu. Gayr-i şahsi insan tabiatı "tanrısal" tabiat içinde asimile olmuştu ve *logos*un "değişmez" ve "üstün" nitelikli tabiatı düşük seviyeli beşeri tabiatı dönüştürerek yüceltmişti. Böyle bir kristolojik açıklamanın pek doğal bir sonucu olarak, Eutykhes'e göre, Mesih, Tanrı'yla aynı cevhere sahipti, fakat insanlarla değildi. Kısacası, Eutykhes'e göre Mesih başlangıçta iki tabiata sahipti, fakat enkarnasyon sonrasında insanlık ilahlığın içinde eriyip yok olmuştu[941].

Monofizit kristoloji imparatorlukta bir ara Hıristiyanlığın "ortodoks" görüşü olarak onaylanmasına karşın nihai şekilde 451'deki Khalkedon Konsili'nde mahkûm ve aforoz edilmiştir.

c. Miafizit Kristoloji (Aleksandreialı Kyrillos Kristolojisi)

Yukarıdaki izah göstermektedir ki, ismine Monofizitizm dediğimiz kristolojik pozisyon, muhtemelen Apollinarios kabilinden ilahiyatçılar tarafından belir-

---

[940] Jayoung Che, "The Political and Social Conflict Between Orthodox Christianity" Constantinople and Rome) and Eastern Monophysitism", *Athens Journal of History*, C. X, No: Y, 2015, s. 3.

[941] Charles Hodge, *Systematic Theology*, (3 cilt), Hendrickson Publishers 1999, II, s. 403; P. Schaff, *History of the Christian Church*, C. 3, s. 639.

li bir ölçüde ortaya konulmuş, bunun sonrasında Eutykhes tarafından sistemleştirilmiş, her halükarda Aleksandreia ekolünü temsil etmiş ve nihayet enkarnasyondan önce Mesih'te mevcut olan ilahlık ve insanlık boyutlarının enkarnasyon sonrasında birleşip karışmasıyla geriye yalnızca tanrısal bir tek tabiat kaldığı savını öne sürmüştü.

i. Monofizit Tabirinin Miafizit Kiliseler Açısından Terk Edilmesi Zarureti

Eutykhes'i ve onun Monofizit kristolojisini açıkça ret ve aforoz etmelerine ve hatta başka bir kristolojik pozisyona taraftar olmalarına karşın, Hıristiyanlık tarihindeki bazı inanç akımları mensuplarının kimi kilise yazarlarının metinlerinde ve yakın dönemlere kadar da birçok modern araştırmacının eserlerinde "Monofizit" şeklinde tanımlandıkları görülmektedir. Bu durumun en temel sebebi, Khalkedon Konsili'nin (451) kristolojik tanımlamasını benimseyen Hıristiyanların 7'inci yüzyıl sonlarından itibaren bu konsilin kararlarına karşı muhalif bir duruş sergileyen Doğu Ortodoks kiliselerini (Süryani, Kıbti[942], Ermeni...) betimlemek için söz konusu bu Monofizit tabirini kullanmış olmalarıdır. Hâlbuki aşağıdaki örnekte açıkça görüleceği gibi, Khalkedon Konsili yanlısı Hıristiyanlar konsil karşıtı bu Doğu Hıristiyan unsurları, onları açıkça kınanmış Eutykhes gibi bir "sapkın"ın taraftarları gibi göstererek aşağılamak ve "düşmanları" olan bu Hıristiyanları "sapkın" ve "yeni icat" bir kristolojik duruş benimsedikleri gerekçesiyle damgalamak amacıyla böyle bir tanımlama yapmışlardı. Yani konsil karşıtı Doğu Hıristiyan unsurların "Monofizit" şeklinde anılmaları, aslında konsil taraftarı Batı Hıristiyan unsurların "düşmanlık" terminolojisini yansıtmaktan başka bir anlam taşımıyordu. Nitekim bu duruma ilişkin çarpıcı bir örnek, İmparator Iustinianus tarafından din meseleleri üzerine toplanan 532 yılı görüşmelerine ait bir dökümanda karşımıza çıkmaktadır:

> Ortodoks[943] piskoposlar - Khalkedon Konsili taraftarı olan- muhaliflerinin kurnazlığından haberdardılar: Bu muhalifler (görünüşte) onları (=Ortodoks piskoposları/Miafizitleri)- Khalkedon'da aforoz edilmiş olan- Muhterem Dioskoros'u savunmak üzere davet etmişler, fakat daha sonra onları Eutykhes'in sap-

---

[942] Yun. αἰγύπτιος, *aigyptios* "Mısırlı" kelimesinin ortasından türemiştir. "Mısır'ın yerli halkı" anlamında Eskiçağ'da Romalı, Yunan ve Yahudiler dışındaki halklar için ve Mısır'ın İslam hâkimiyetine girmesinden sonra da bilhassa yerli Hristiyan halk için kullanılmıştır. Sadece modern Mısır'da değil, Libya ve Sudan'da yaşayan halklar içinde de Kıbtîler vardır. Bu hususta bk. K. Akalın–Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük bölümü.

[943] Bu tabir burada Khalkedon Konsili karşıtı Miafizit görüşlü Hıristiyanları tanımlamak için kullanılmıştır. Çünkü bu anlatım Miafizit bir kaynaktan gelmektedir.

kınlığıyla itham etmişlerdi. Bu yüzden Ortodoks piskoposlar (söze) Eutykhes'i aforoz etmekle başladılar[944].

Şimdi, söz konusu belgede geçen yukarıdaki ifadeler,

1. Khalkedon Konsili yanlısı Hıristiyanların konsil karşıtlarını Eutykhes yanlısı (Monofizit) olmakla suçladıkları,
2. Buna karşın konsil karşıtlarının Eutykhes'i (yani Monofizit kristolojiyi) aforoz etmekte hiçbir sakınca görmedikleri,
3. Bu yüzden de Eutyhes yanlısı olmadıkları, yani açıkça Monofizit kristolojiyi benimsemedikleri,
4. Dolayısıyla, kiliseler arasındaki mücadelelerin bir yansıması olarak ve yalnızca boş bir "sapkınlık" suçlamasından ibaret bu Monofizit tabirini Doğu'nun konsil karşıtı Hıristiyanları için kullanmayı sürdüren bilimsel tutumun yanlış olduğu hususlarını açıkça kanıtlamaktadır.

Gerçekten, Khalkedon Konsili'nden sonraki süreçte konsil yanlıları Miafizitleri, Monofizit (Eutykhesçi) olmakla suçlamışlardır. Hâlbuki Kyrillos'un sonrasında Miafizit kristolojinin en önde gelen teorisyenlerinden Severos da dâhil olmak üzere Miafizitler Eutykhes'i güçlü şekilde kınamışlardı[945]. Bunun yanısıra, Ortodoks Süryani, Kıbti ve Gregoryan Ermeni gibi konsil karşıtı Doğu Hıristiyan unsurların "Monofizit" şeklinde tanımlanması meselenin kuramsal boyutu açısından da problemlidir. Çünkü bilim dünyasında yürütülen çalışmalar, söz konusu bu kiliseler tarafından savunulan kristolojik görüşlerin Eutykhes'in Monofizit görüşlerine kıyasla önemli bazı yönlerden farklılık taşıdığı hususunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden, aşağıda da görüleceği gibi, Monofizit tabirinin bu kiliseler açısından kristolojik konumu doğru şekilde tanımlamadığını söylemek durumundayız[946].

ii. Miafizit Kristolojinin Prensipleri

Miafizitizm, (Yun. μιαφυσίτης *miaphysitēs*, μία, *mia* "bir" + φύσις, *physis* "tabiat", İng. *miaphysite*), Mesih'i bir tabiat ve bir *hypostasis*in bir varlıkta bir-

---

[944] Konuya ilişkin detaylar için bk. Sebastian P. Brock, "Miaphysite, Not Monophysite!", *Christianesimo nella Storia*, 37, 2016, ss. 45-52 (alıntı için bk. s. 46).

[945] Baby Varghese, "Mia Physite Christology and the Oriental Orthodox Churches", *Cristianesimo nella Storia*, 37, 2016, s. 31. Bu konuda ayrıca bk. S. P. Brock – B. Fitzgerald, *The Early Lives of Severos*, ss. 141-142 (terimler sözlüğü bölümü).

[946] Amos Smith, *Healing the Divide: Recovering Christianity's Mystic Roots*, Eugene: Oregon 2013, s. 280.

leşmesi şeklinde tanımlayan kristolojik pozisyondur. Ancak Monofizit kristolojiden farklı olarak, bir tabiatı oluşturan tanrısal ve beşeri boyutların karışmaya veya değişmeye maruz kalmadıkları ve bu sebeple de bunların kendilerine has yapılarını ve varlıklarını sürdürdükleri hipotezini kabul etmektedir.

Miafizitizm 5'inci yüzyılın birinci yarısında ortaya çıkan bir kristoloji hipotezidir. Bu hipotez de Monofizitizm gibi Mesih'te BİR TEK tabiat bulunduğu iddiasına sahiptir. Ancak yukarıdaki örnekte de gördüğümüz gibi, Monofizit kristoloji Hıristiyanlığın Miafizit yorumunu benimseyen kiliseler tarafından aşırı uç bir görüş olarak değerlendirilmiş ve bu yüzden de reddedilmiştir.

Miafizitizm Aleksandreia'nın başpiskoposu Kyrillos tarafından sistemleştirilmişti. Kyrillos'un bu kristolojik düşüncesi *mia physis tou theou logou sesarkomene* (Kelime-Tanrı'nın beden bulmuş bir tabiatı) cümlesinde formülleşmişti. Yani Kyrillos'a göre Mesih'te aktif olan tüm boyutlar veya eylemler -tanrısal veya beşeri- yalnızca İlahi Kelam'a (*logos*) atfedilmeliydi[947]. Ancak Kyrillos "mia" tabirinden iki ayrı tabiatın birleşmesinden oluşan mükemmel ve kemale ermiş BİR tabiat anlamını çıkarmıyordu. Çünkü enkarnasyona uğrayan tabiat BİR ise de, bu tabiat karışma veya eritme durumu söz konusu olmaksızın ilahi ve beşeri iki öğeyi kendi bünyesinde barındırmayı sürdürüyordu[948].

Hatırlanacağı gibi, Miafizitizmin aşırı uç bir yorumu olarak Monofizit kristolojiyi temsil eden Eutykhes, enkarnasyondan önce Mesih'in iki tabiata sahip bulunduğunu, fakat enkarnasyon sonrasında tek bir ilahi tabiat taşıdığı savını öne sürmüştü. Hâlbuki Kyrillos, enkarnasyon sonrasında Mesih'in insanlığı düşüncesini de önemsemişti. Çünkü Kyrillos, İlahi Kelam'ın yalnızca bedensel bir örtüye yerleşmekle yetinmediğini düşünmüş, yeni bir yaratılış türü olarak gördüğü Mesih'in Tanrı-İnsan formu olarak ilahlıkla insanlık arası kırılmaz bir birlik oluşturduğu düşüncesini savunmuştu[949]. Nitekim Eutykhesçi kristoloji bir sonraki aşamada Mesih'in nasıl olup da aynı zamanda hem tamamıyla insan hem de tamamıyla "tanrı" olduğu şeklindeki kabulün izahı açısından pek çok sorun yaratmıştı[950]. Zira Eutykhes'un düşüncesine göre Tanrı ile aynı tabiatı taşıyan Mesih, insanlarla aynı tabiatı taşımıyordu. Miafizit kristoloji ise işte bu önemli

---

947 B. Varghese, "Mia Physite Christology", s. 34.

948 B. Varghese, "Mia Physite Christology", s. 34.

949 John Mc Guckin, "St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism", *The Dialogue Between The Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*, ed. C. Chaillot, Volos Academy 2016, s. 38.

950 Hannah Hunt, "Byzantine Christianity", *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, 2007, s. 88.

noktada da Monofizit görüşten ayrılmıştı. Çünkü Mesih'te iki ayrı boyut bulunduğunu ve bunların ayrı ve karışmamış şekilde kendi hususiyetlerini sürdürdükleri iddiasını gündeme taşıyan Miafizit kristoloji, buna karşın Mesih'te tekil bir yapı bulunduğunu ve söz konusu bu iki boyutun Mesih'in şahsiyetinde birlik halinde var olduğunu kabul etmişti. Yani Monofizit düşüncede Mesih'in tabiatları karışmış ve bunun neticesinde baskın olan ilahi tabiat diğeri üzerinde egemenlik kurmuştu, bu yüzden de geriye tek bir İLAHİ tabiat kalmıştı. Miafizit düşüncede ise Mesih'in bir şahsiyetinde ilahi ve beşeri tabiatlar bir arada ve karışmadan varlıklarını sürdürmüşlerdi[951]. Diğer bir deyişle, Miafizit kristolojide Mesih bir şahsiyete sahipti, ancak bu hem tanrısal hem de beşeri öğeler barındıran bir şahsiyetti[952]. Dolayısıyla, Mesih'in Tanrı'yla aynı tabiatı taşıdığını, fakat insanlarla aynı tabiatı taşımadığını öne süren Monofizit kristolojinin aksine, Miafizit yoruma göre Mesih hem Tanrı ile hem de insanlarla aynı tabiatı ve cevheri paylaşıyordu.

Miafizit kristoloji hakkında yakın zamanda yapılan özet bir tanımlama hem bilgilendirici olmuş, hem de bu kristolojik pozisyonun bilhassa Monofizit kristolojiye kıyasla ayırt edici yönlerini kısaca tasvir etmiştir:

> Miafizitler, Aleksandreia başpiskoposu Kyrillos'un kristolojik tanımlamasında ifade ettiği şekliyle, yani "Kelime-Tanrı'nın tecessüm etmiş bir tabiatı" bağlamında "bir tabiat" kristolojisini savunanlardır. Miafizit tabiri modern dönemde Severos'un (ve bugünkü tüm Doğu Ortodoks kiliselerinin) öğretisini, Mesih'in Baba ile aynı cevheri taşıdığını, fakat bizimle aynı cevheri paylaşmadığını öne süren Eutykhes'in Monofizit pozisyonundan ayırmak amacıyla gündeme getirilmiştir. Nitekim Eutykhes'in bu bakış açısı hem Miafizitlerin hem de Dyofizitlerin çoğunluğu tarafından aforoz edilmiştir. Böylece, Miafizit konum (ilahi ve beşeri) iki tabiattan tecessüm etmiş bir tabiat düşüncesini savunurken, Monofizit kristoloji tecessüm etmiş tabiatın yalnızca (ilahi) olduğu görüşünü öne sürmüştür[953].

Miafizit kristoloji, Zenon (ö. 491) ve özellikle Anastasios (ö. 518) gibi hükümdarlar döneminde doğu eyaletlerindeki Hıristiyanların (Süryaniler, Kıbtiler,

---

951 Gerald O'Collins, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, (2. Basım), Oxford Unv. Press: New York 2009, ss. 191-192.

952 Turhan Kaçar, "Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed.Ali Bakkal, I. Cilt, Şanlıurfa, 23-30 Nisan 2006, s. 110 (Yazar burada Eutykhes'in Monofizit görüşü ile Miafizit kristoloji arasındaki ayrılığa kısaca temas etmektedir).

953 S. P. Brock – B. Fitzgerald, *The Early Lives of Severos*, s. 143 (terimler sözlüğü bölümü)

Ermeniler...) çoğunluğu tarafından kabul edilerek müşterek bir inanç ülküsüne dönüşmüştür. Biraz daha aşağıda bu konuya değineceğim.

d. Khalkedon Konsili'nin Kristolojik Kabulü

Roma İmparatorluğu'nda 5'inci yüzyılın birinci yarısında ve özellikle Ephesos konsilleri döneminde Hıristiyanlığın entelektüel meselelerini Aleksandreia ve Antiokheia ilahiyat ekolleri arasındaki kristolojik tartışmaların belirlediğini, bu süreçte Aleksandreia kristolojisinin aynı ismi taşıyan kilise, Antiokheia kristolojisinin ise Constantinopolis kürsüsünden vaaz ve ilan edildiğini, söz konusu ilahiyat tartışmalarının kiliselerin birbirleriyle olan mücadelelerine maske olarak kullanıldığını ve Ephesos'taki konsillerde Aleksandreia başpiskoposlarının başkent başpiskoposlarını Antiokheia kristolojisini mahkûm etmek suretiyle yendiklerini anlatmıştım. İmparatorluk yönetiminin ve Roma Kilisesi'nin ise bu gelişmelere tepki olarak ve yeni bir takım düzenlemeler yapabilmek amacıyla Khalkedon Konsili'ni (451) topladıklarını ve burada hem Aleksandreia hem de Antiokheia ilahiyat ekollerini, yani söz konusu bu doğu kiliselerini ebediyen safdışı bırakabilmek amacını taşıdıklarını belirtmiştim. İşte, Khalkedoncu kristolojik yaklaşımın tarihsel açıdan arkaplanı bu beklentiler üzerine oturmuştur.

Khalkedoncu kristolojik hipotezin teolojik boyutuna bakacak olduğumuzda ise önce konsilin inanç formülü üzerinde durmamız gerekir. Formülün en can alıcı kısmı şu sözlerden oluşmuştu:

> Böylece, kutsal babaların yolunu izleyerek, hepimiz uyum içinde şu ikrarı öğretmekteyiz: Efendimiz İsa Mesih olan Oğul, tanrılık açısından da insanlık açısından da aynı mükemmelliktedir, yani tam bir tanrı ve tam bir insandır. Makul bir ruh ve beden taşımıştır. Tanrısallık yönünden Baba'yla, insanlık açısından ise bizlerle aynı cevhere sahiptir. Günah işlemek istisnasıyla tüm yönlerden bizler gibidir. Tanrısallığı hususunda çağlar öncesinde Baba tarafından evlat edinilmiştir. (...) Karışma, değişiklik, bölünme ve ayrılma olmaksızın, iki şahsiyete ayrılmadan veya bölünmeden (birleşme nedeniyle tabiatların birisi hiçbir biçimde yok edilmemiştir, fakat her bir tabiatın ayrı karakterleri muhafaza edilmiş, bir şahsiyet ve bir *hypostasis*te bir arada bulunmuştur) iki tabiatta kabul edilmektedir[954].

Görüldüğü gibi, Khalkedoncu iman formülü Mesih'in bir şahsiyetinde iki tabiatıyla bir *hypostasis* taşıdığını öne sürmektedir. Buna göre, Mesih bir şahsiyette iki ayrı hususiyet taşıyordu. Bu iki tabiat birbiriyle bağlantılıydı, fakat ara-

---

[954] Richard Price-Michael Gaddis (ed.-trc.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, TTH: 45, Liverpool University Press 2005, C. I, s. 68.

larında karışma durumu yoktu, bu yüzden de birinin diğerini eritmesi veya dönüştürmesi gibi bir hal söz konusu değildi. Bu iki tabiat birdi, fakat bir bakıma ayrıydı, bir fakat ikiydi, bölünmez, ayrılmaz birlikti, en doğrusu birlikteki ikilikti[955].

Khalkedoncu kristoloji formülü, önce Mesih'teki "tanrısallık" ve insanlığın iki ayrı tabiat olduğu vurgusunu yapmıştı. Bunun sonrasında bu iki boyutun Mesih'te birleştiklerini öne sürmüştü. Böyle bir tanımlama düaliteye dikkat çekerek aslında ilk bakışta Antiokheia ilahiyat ekolünün kristolojisini andırıyordu. Ancak gerçekte ondan farklı olarak Mesih'teki iki öğenin müstakil ve belirgin kalmak kaydıyla birleştikleri savını öne sürmüştü. Yani Theodorosçu kristolojide Mesih iki *hypostasis*te iki tabiata sahipti, hâlbuki burada iki değil bir *hypostasis* mevzu bahisti. Dolayısıyla, Khalkedoncu kristoloji aslında bu bakımdan Kyrillos'un kristolojik teorisine daha yakın bir duruş sergilemişti[956]. Nitekim hatırlanacağı gibi, Kyrillos'un sistemleştirdiği Miafizit düşüncede de Mesih'in bir şahsiyetinde ilahi ve insansal tabiatların karışmadan, yani kendi özelliklerini koruyarak bir arada bulundukları iddiası öne sürülmüştü. Buradan anlaşıldığı kadarıyla hem Miafizit kristolojide hem de Khalkedoncu kristolojide Mesih bir şahsiyete sahipti, ancak bu hem tanrısal hem de beşeri öğeler barındıran bir yapıydı.

İşte tam da bu aşamada alanın uzmanları tarafından sorulması beklenen iki temel soru ile karşı karşıya bulunmaktayız:

1. Theodorosçu Hıristiyanlık yorumunun taraftarları Khalkedon Konsili'nin yukarıdaki inanç formülü hakkında ne düşünmüşlerdir?
2. Bundan çok daha önemlisi: Şayet Khalkedon Konsili'nin kristolojik kabulü Kyrillos'a yakın bir tanımlama içermiş ise, Kyrillos'un takipçileri (yani Miafizit görüşlü) olan Ortodoks Doğu Kiliseleri (Süryani, Kıbti, Ermeni...) niçin Khalkedon yanlısı Hıristiyanlar tarafından "sapkın" olmakla suçlanmışlardır veya bu konsili niçin ısrarla reddetmişlerdir?

1. Theodorosçu kristolojiyi benimseyen Hıristiyanların – ki bunlar sonradan eski İran sahasında ve Doğu Kilisesi bünyesinde teşkilatlanmışlardır- Khalkedon Konsili'nin inanç formülüne dair düşünceleri büyük oranda tutarsızdır. Ancak bazı araştırmacılar, Doğu Kilisesi katolikosu II. Yeşuʿyab'ın (628-646) yaptığı yorumun bu bakımdan karakteristik bir örnek olarak alınabileceğini düşünmüşlerdir:

---

[955] J. Che, "The Political and Social Conflict", s. 3.

[956] Price-Gaddis, *The Acts*, ss. 70-71.

Khalkedon Konsili'nde toplananlar her ne kadar inancı yenilemek/eski haline avdet ettirmek maksadı taşımış olsalar da, aslında onlar da gerçek inancın uzağına kaymışlardır. Kapalı bir mânâya bürünmüş güçsüz/kötü anlatımları yüzünden pek çokları için köstek teşkil etmişlerdir[957].

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Theodorosçu Hıristiyanlar Khalkedon Konsili'nde toplanan ruhbanların iyi niyet taşıdıklarına kanaat getirmişlerdi. Bu kanaatin sebebi ise muhtemelen şuydu: Bu konsilde Theodorosçu Hıristiyanlığın tam karşısındaki kutbu temsil eden Monofizit kristoloji mahkûm edilmişti. Yoksa Monofizit kristoloji Khalkedon Konsili öncesinde imparatorlukta Hıristiyanlığın yegâne "Ortodoks" formu olarak onaylanmıştı. Nitekim yukarıdaki metinde geçen "inancı yenilemek/eski haline avdet ettirmek" ifadesi, hali hazırdaki bozulmaya dikkat çekme amacı taşıyan bir vurgudur ki, bu bozulma Theodorosçu kristoloji yanlısı Hıristiyanlara göre elbette Monofizit kristoloji ve bilhassa Ephesos konsilleri (431, 449) idi. Buna karşın, Khalkedon'da benimsenen kristolojik formül ise en temel bazı noktalarda bile Theodorosçu kristolojiden ayrı olduğu için Khalkedoncu Hıristiyanların "gerçek" inançtan uzaklaştıkları öne sürülmüştü. Zira bu kristolojik kabul hakikati arayanlar için "köstek" olarak görülmüştü[958].

2. İkinci soruya gelince, Miafizitler ile Khalkedon Konsili taraftarları arasındaki ihtilafın kristolojik tabanlı kaynağı, büyük oranda konsilde yapılan kristolojik açıklamanın muğlak addedilen bazı ifadeleriydi: "Bir ve aynı Mesih, Oğul, Efendi, yegâne evlat edinilmiş Olan, karışıklık, değişiklik, bölünme ve ayrılma mevzu bahis olmaksızın iki tabiatta var olmuştur... ve bir şahiyet ve bir *hypostasise* tekabül etmiştir." Khalkedoncular için "tabiat" tabiri *ousia* yani "öz", "esas", "cevher" anlamını taşıyordu. Miafizitler için ise "tabiat" terimi *hypostasise* yakın bir manaya sahipti. Çünkü Aleksandreialı Kyrillos'u takiben "Kelime-Tanrı"nın tecessüm etmiş bir tabiatına inanmışlardı. Yani onlara göre Khalkedoncu formül "Nesturi" idi ve bu yüzden de "sapkındı". Hâlbuki konsilin kristolojik metninde "iki tabiattan" ifadesi esas alınmıştı ve aslında bu Miafizitler için de kabul edilebilir bir nitelikteydi. *Hypostasisi* *qnoma* diye çeviren Doğu Kilisesi için ise "bir *hypostasis*" ifadesi problemliydi[959].

---

957 Sebastian P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century", s. 77.

958 Bu konuda ayrıca bk. Wilhelm de Vries, "The Reason for the Rejection of the Council of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches", *Christ in East and West*, eds. P. Fries-T. Nersoyan, Peeters-Mercer Unv. Press: New York 1985, ss. 12-13.

959 S. P. Brock- B. Fitzgerald, *The Early Lives of Severos*, ss. 140-141 (terimler sözlüğü bölümü).

Gerçekten, bir süredir yürütülen bilimsel araştırmalar kristoloji disiplininde kullanılan οὐσία, φύσις, ὑπόστασις ve πρόσωπον gibi Yunanca bazı anahtar terimlerin kilise yazarları tarafından kimi zaman birbirlerinin yerine kullanıldıkları ortaya koymaktadır. Örneğin, Aleksandreia başpiskoposu Kyrillos, Khalkedonculardan farklı olarak φύσις, *physis* (tabiat) tabirinden somut bir şahsiyet anlamını çıkarıyordu. Bu yüzden de onun yazdıklarında *physis* bazen *hypostasis* bazen de şahsiyet anlamına geliyordu. Çünkü Kyrillos'un asıl amacı, bu ifadeyi kullanarak Antiokheia ekolünün iki *hypostasisi* birbirinden ayıran yaklaşımını iptal etmekti[960]. Bu durumda ortada büyük bir anlam kargaşası olduğunu söylemek gerekir. Daha da kötüsü, bu gibi terimler Süryanice başta olmak üzere doğu dillerine türcüme edilirken iş daha da içinden çıkılmaz bir hal alıyordu. Bu noktada bir kez daha S. P. Brock'un konuya ilişkin tespitini nakletmek istiyorum:

> İlginçtir ki, doğulu bir Ortodoks teolog olan Severos ile Doğu Kilisesi'nden Babai'nin her ikisi birden Khalkedon tanımına mantıksızlığı gerekçesiyle itiraz etmişlerdi. Süryani Ortodoks için bir *hypostasis/qnoma* mantıken bir *physis/kyana*'ya işaret ediyordu. Babai için ise iki *physeis/kyane* mantıken iki *qnome*'yi ima etmişti. Her iki terim de sözü geçen iki kristolojik gelenekte önemli oranda farklı anlamlar çağrıştırıyordu. Nitekim bu husus fark edilince, bu yazarlardan her birinin (tıpkı diğerleri gibi) niçin birbirleriyle şifahen çelişen kendi formüllerini savunma mecburiyeti hissettiklerini görmek mümkündür.
>
> *Kyana*'yı, *physis*'in şeklen muadili ve "tabiat"ın geleneksel tercümesi olarak alırsak, birincisi: 4'üncü yüzyılda ve 5'inci yüzyılın erken tarihlerinde Yunanca'dan tercümelerde *kyana* kimi zaman *ousia* ve aynı şekilde *physis* olarak ifade edilmiştir. Aynı olgu erken tercümelerde *homoousios*'un *bar kyana* ile karşılanmasında da görülebilir. 6'ıncı yüzyılda Doğu Kilisesi'nde *kyana-ousia* bağlamı anlayışının sürdürülmesi esas telakki edilmiştir. Tam aksine 5'inci yüzyıl sonunda ve 6'ıncı yüzyılda SüryaniOrtodoks yazarlar *physis/kyana* bağlamından *hypostasis/qnoma*'nın fiilen eş anlamını çıkarıyorlardı ve bu yüzden de Khalkedon formülünün (modern ifadeyle) şizofren bir Mesih'e işaret ettiğine kanaat getiriyorlardı. 5'inci yüzyıl sonu ile 6'ıncı yüzyılda SüryaniOrtodokslar tarafından yapılan tercümelerin *homoousios*'u *kyana* ile karşılayan eski anlayışı kaldırıp yerine çeşitli başka tercümeleri getirmeleri bu bakımdan önemlidir. Böylece *kyana* ile *ousia* arasındaki (şimdi arkaikleşmiş) ilişki de kaldırılmış oldu.
>
> İkinci terim olan *qnoma* Doğu Süryanigeleneğinde özellikle sorunludur. Henüz başlangıçta belirtmek isterim ki, Doğu Süryaniyazarlar özelinde Süryanice terimi muhafaza etmek ve bunu *hypostasis* ile ters-yüz etmemek önemliydi (sıklıkla

[960] B. Varghese, "Mia Physite Christology", s. 34.

> yapıldığı gibi bunu "şahıs" olarak alalım). Hâlbuki Ortodoks Süryanigeleneğinde *qnoma* ile *hypostasis* eşit kavramlar olarak görülürlerdi. Doğu Kilisesi'nde ise böyle değildi. Her şeyden önce Babai'nin karakteristik formülünde o, sıklıkla "iki tabiattan ve onların her birinin *qnomo*'larından" dem vurmaktadır. Kısacası, anlaşılan o ki, Babai için *kyana*, *ousia* algısı üzerinde umumî bir kavram; *qnome* ise *kyana*nın (kendi kendine mevcudiyeti zorunluluk taşımayan) kişisel bir tezahürüydü. Böylece, ilahlık Tanrı'nın *kyana*'sı, insanlık insanın *kyana*'sı olmaktadır. Enkarnasyona uğramış Mesih'in şahsiyeti özelinde ise onun ilahî boyutu *qnoma* veya ilahlığına ilişkin *kyana*'nın kişisel tezahürü, insanlığı ise *qnoma* veya insanlığının kişisel tezahürü idi. "Varlık/Şahsiyet" (*idiotes*/ *dilayta*) belki hiyerarşinin bir adım aşağısındaydı; yani, *kyana*'nın kişisel tezahürünün özel bir veçhesi...
>
> Bununla birlikte, kesin yorum sorularının bütünüyle haricinde, bu teolojik terimlerin Doğu Kilisesi'nde o zamanlar Roma İmparatorluğu'nda geçerli olduğundan daha farklı yollarla ve farklı algıyla kullanıldığını anlamak büyük önem taşımaktadır. Bu hem Babai'nin hem de III. Yeşuʿyab'ın bizzat özellikle ehemmiyet atfettikleri bir noktadır[961].

Anlaşılan o ki, doğulu Hıristiyan ilahiyatçılar kristoloji disiplininde kullanılan en temel Yunanca tabirleri onlara farklı anlamlar yükleyerek anlamış, tercüme etmiş ve yorumlamışlardı. Hatta farklı geleneklere mensup Süryani tarihçiler bile aynı tabirden ayrı şeyleri anlıyorlardı Bu yüzden de muhtemelen ve genel itibariyle, o günkü koşullarda batıdaki Hıristiyanlar doğuluların, doğudakiler ise batılıların, daha doğrusu farklı geleneklere mensup Hıristiyanlar birbirlerinin hangi kristolojik görüşlere sahip olduklarını tam olarak tespit edemiyorlardı[962]. Kanaatimce, böyle bir tespitin ayrı gelenekleri ve kilise merkezlerini temsil eden ruhbanlara pratik bir fayda sağlamayacağı da biliniyordu. Çünkü kiliseler arasındaki rekabet sürecinde birleştirici değil ayrıştırıcı bir terminoloji ruhbanların çok daha fazla işine geliyordu. Bu yüzden de Khalkedon Konsili sembolik bir ölçüt olarak belirlendi ve bu konsilin taraftarları ile karşıtları, yani batı ve doğu Hıristiyanları, birbirlerini devamlı surette "sapkın" olmakla suçladılar. Zira kristoloji, kiliseler arasındaki nüfuz mücadeleleri için en elverişli maskeydi.

5'inci Yüzyıl Kristolojileri: Karşılaştırma

---

961 S. P. Brock, "The Church of the East", ss. 80-81.

962 Sebastian P. Brock, "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78. 3, 1996.

Theodorosçu kris.	Monofizit kris.	Miafizit kris.	Khalkedoncu kris.
Theodoros, Diodoros ve Nestorios	Doketizm, Apollinarios ve Eutykhes	Kyrillos Severos	Leo
(I. Ephesos Konsili'nde aforoz edildi)	(Khalkedon Konsili'nde aforoz edildi)	(Doğu Hıristiyanlarının çoğunluğu tarafından benimsendi ve Ortodoks Süryani, Mısır Kıbti, Ermeni, Habeş vs. kiliselerin resmi görüşü oldu)	(Batı Hıristiyanlarının çoğunluğu tarafından benimsenir ve Roma ve Constantinopolis kiliselerinin resmi görüşü olur)
Mesih'te tanrısal ve beşeri iki tabiat, iki ayrı *hypostasis* halinde, karışma veya kaynaşma ya da birbirlerini eritme durumu mevzu bahis olmaksızın ve dolayısıyla kendilerine has yapılarını ve karakterlerini koruyarak, birbirlerine eklemlenmiş şekilde bir arada bulunurlar. Mesih ilahi boyutu açısından Tanrı'yla, beşeri boyutu açısından ise insanlarla aynı özü taşır. İki tabiat iki *hypostasis*te mevcuttur. Tanrı-insan tanımlaması doğru olmayıp, bunun yerine "tanrısallığı taşıyan insan" tanımlaması kullanılmalıdır. Çünkü Mesih bir aracı, vasıta veya mabettir ki, İlahi Kelam (*logos*) burada ikâmet	Mesih'te tanrısal ve beşeri iki ayrı tabiat mevcut iken, enkarnasyon sonrasında bu iki tabiat birleşmişlerdir. Ancak yapı itibariyle tamamen farklı olan bu tabiatlardan tanrısal olan, üstün statüde olduğu için değişmez bir nitelik taşır. Bu yüzden de birleşmenin sonrasında değişime açık olan daha düşük dereceli beşeri tabiatı eritir veya onu dönüştürür. Böylece Mesih'te bir tek (ilahi) tabiat kalır. Temel vurgu, Mesih'in doğumundan sonra bedene ve ete bürünmüş tanrısal bir tabiat taşıdığı üzerinedir. Çünkü gayr-i şahsi insan doğası asimile olmuştur, İlahi Ke-	Mesih'in bir şahsiyetinde tanrısal ve beşeri tabiatlar bir arada bulunur. Zira birleşmeden sonra Mesih'teki ayrı tabiatlar kesiliyor ve enkarnasyona uğramış Mesih'te yalnızca bir tabiat hasıl olur. Ancak bu sırada beşeri ve tanrısal boyutlar, iki ayrı tabiattan kaynaklanan bir tabiat oluştururlar ve bu bir tabiat, hem tanrısal hem de beşeri öğeleri aynı anda ve bir arada ihtiva eder. Ne var ki, bir şahsiyetteki bu iki tabiat kendi varlıklarını ve kendilerine has yapılarını korumayı	Mesih, bir şahsiyette iki tabiatıyla bir *hypostasis* sayılır. Mesih'te tanrısallık ve insanlık iki ayrı tabiat halinde mevcuttur ve bunlar bir *hypostasis*te birleşirler. Ancak birleşmiş olan bu tabiatlar müstakil ve belirgin kalmayı sürdürürler, yani kendilerine has yapılarını korurlar. Dolayısıyla da iki değil bir Mesih'ten söz açılır. Mesih, adeta "birlikteki iki" olarak görülür. Mesih, hem Tanrı'yla hem de insanlarla aynı özü paylaşır. Anlaşıldığı kadarıyla Khalkedoncu kristoloji Monofizit ve Theodorosçu

etmektedir. Meryem ise bir insan doğurmuştur, bu esnada *logos*la birleşme başlamıştır. Bu birleşme vaftiz sonrasında tamamlanmıştır ve Mesih "Tanrı Oğlu" sıfatını haiz olmuştur. İki ayrı *hypostasis* mevzu bahis olduğundan, Tanrı'nın doğduğu, acı çektiği veya öldüğü gibi iddialara da reddedilmiştir.	lam'ın doğası bu beşeri doğayı yüceltmiştir. Bu yüzden de Mesih, Tanrı'yla aynı özü taşırken insanlarla aynı özü taşımaz.	sürdürürler, çünkü karışma veya erime gibi bir durum yaşanmaz, dönüştürme durumu mevzu bahis olmaz. Mesih hem insanlarla hem de Tanrı'yla aynı özü paylaşır.	görüşler arasında orta bir konum teşkil etme amacı taşır.

Sebastian P. Brock, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer" *Bulletin of the John Rylands Library* 1996; 78 (3): 23-35'den alınmıştır[563].

	← Antiokheia Kristolojisi		→	←	Aleksandreia Kristolojisi		→
5'inci yy.	1	2	3	4	5	6	7
		Diodoros Theodoros					
	Nestorius (2 *prosopon*?)					Aleksandreialı Kyrillos	
		Doğu Kilisesi (Süryanice)	Khalkedon Konsili				
				Neokhalkedoncular	Sessizlik	Miafizitler"	Monofizitler
			Theodoretos Akoimetoi Ibas		Henotikon 482	(Yunanca) Timotheos Aelurus ö 477 (Süryanice)	Eutykhes
		486 Konsili Narsay ö. 500			Dionysius Areopagitos		
6'ıncı yy.						Suruçlu Ya'qub ö 521	Akephaloi
				Nephalios		Severus ö.538 Philoksenos ö 523	
				Ioannes Grammatikos		Halik. Iulianos	
				Maxentius ve "İskitler"		Theodosios ö 566	
				Kudüslü Leontios Iustinianus Beşinci Ek. Konsil			
7'inci yy.	Babai	Sahdona	Sahdona				
	iki tabiat ve onların *qnoma*'ları 'bir *prosopon*'da birleşir	"bir *qnoma*"	"iki tabiatta … bir *prosopon* ve bir *hypostasis*"		"tabiat" kavramı es geçilir	"Allah Kelam'ın bir ete kemiğe bürünmüş tabiatı"	
	Theopaskhit kanaati reddeder ve *communicatio idiomatum* ifadesine şüpheyle bakar			"iki tabiattan" ifadesi kabul edilebilir Theopaskhit kanaati ve *communicatio idiomatum* ifadesini kabul eder Mesih bizle ve Baba'yla aynı öze sahiptir.			Mesih bizle aynı öze sahip değildir.
	1	2	3	4	5		7

563 Şemanın çiziminde ve Türkçeleştirilmesinde harcadığı emek için değerli dostum ve meslektaşım Yrd. Doç. Dr. Kutlu Akalın'a teşekkür ediyorum.

II. DEVLETİN YENİDEN KİLİSE BİRLİĞİ SAĞLAMA TEŞEBBÜSLERİ



İmparatorluk yönetimi, Khalkedon Konsili'nden sonraki süreçte bu konsil yanlısı bir din siyaseti izlemeye başladı. Dahası, konsilin kararlarını konsil karşıtı doğulu unsurlara güç kullanarak ve zorla kabul ettirme teşebbüslerine kalkıştı. Bu durum, kısa zaman zarfında bir yandan Doğu Hıristiyanları arasında mevcut ayrılıkları daha da derinleştirirken diğer yandan yeni bir takım bölünmelere sebebiyet verdi. Evvelce sözü geçtiği gibi, imparatorluğun doğu eyaletlerindeki ruhbanlar ve Hıristiyanlar, Ephesos konsilleri (431, 449) sürecinden itibaren, Aleksandreia ve Antiokheia ilahiyat okullarının görüşlerini destekleyen iki gruba bölünmüştü. Khalkedon Konsili toplanığı sırada dinî açıdan özellikle Antiokheia Kilisesi'ne bağlı Roma arazisinde bu iki karşıt grubun ayrılığı mevzu bahisti. Konsilin sonrasındaki süreçte ise kristolojik açıdan düşmanları tarafından "Melkitler"[963] tabir edilen üçüncü bir grup daha ortaya çıktı. Samî dillerinde "kral taraftarı" ya da "kralcı" gibi manalar içeren Melkit sözcüğü, doğuda Khalkedon Konsili'nin itikadî ve idarî kararlarını benimseyen[964] ve konsilin hemen sonrasında devlet tarafından atanmaya başlayan hükümet ve konsil yanlısı başpiskoposlara tabi olmayı tercih eden Hıristiyanlar için kullanılmıştı[965].

Buna bir tepki olarak, Khalkedon Konsili ile mücadelede önplana çıkan önemli bazı din adamları da konsil sonrasında ülkenin doğu eyaletlerindeki Hıristiyanlar üzerinde daha etkin roller üstlenmeye başladılar. Petros Fuller kabilinden ruhbanlar, konsile karşı yürüttükleri kararlı mücadeleyle birlikte, Aleksandreia ekolüne ait görüşleri bilhassa Süryanice konuşan Hıristiyanların çoğunlukta olduğu sahalarda yaymak bakımından hatırı sayılır başarılar elde ettiler[966]. Söz konusu mücadele, bunun sonrasında Severos[967] gibi önemli ilahiyatçı-

---

[963] Süry. ܡܠܟܝܐ *malkāyā* "krala dair, krala özgü, kral taraftarı" ve bundan Yun. μελχίτης *melkhitēs*.

[964] Hıristiyanlığın Melkit yorumu için bk. Sidney Griffith, "'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria", *Syriac Christians under Islam: The First Thousand Years*, ed. David Thomas, Brill: Leiden-Boston 2001, s. 11 vd.

[965] S. Griffith, "Christological Controversies", s. 13.

[966] Petrus (Fuller): Antiokheia başpiskoposu, 470, ikinci kez 475-477 ve yeniden 485-489. Khalkedon Konsili'nden sonraki süreçte Antiokheia Kilisesi'nde sırasıyla Basileios (455-459), Akakios (459-461) ve Martyrios (461-469) başpiskoposluk yapmışlardı ve bunlar Khalkedon

ların liderliği altında sürdürüldü. Yaşanan bu gelişmeler, Hıristiyanlığın Miafizit kristolojisini doğuda yaşayan geniş bir Hıristiyan taban arasında kökleştirdi.

Ancak bu noktada, ülkenin doğusundaki hassas denge bozulmuştu. Devletten gördüğü baskıya karşın Miafizit görüşün yükselişi, Antiokheia ilahiyat ekolüne ait Theodorosçu kristolojinin aleyhineydi. Nitekim bu sıralarda Roma tahtına Zenon çıkmıştı ve Theodorosçu Hıristiyanlar artık Roma topraklarında yaşama haklarını kaybedeceklerdi.

1. Devletin Khalkedon Konsili'ni Görmezden Geldiği Dönem

Marcianus'un ölümüyle birlikte tahta I. Leon çıkmıştı (457). Tarihçi Theophanes, İmparator Leon'un Constantinopolis başpiskoposunun elinden taç giydiğini söylemektedir[968]. Nitekim Theophanes'in bu görüşüne iştirak eden modern araştırmacılara rastlanmaktadır[969]. Leon'un başkent başpiskoposunun elinden taç giymesi, herhalde öncelikle doğu kiliselerine karşı mesaj olarak yorumlanmalıdır[970]. Zira imparatorluk yönetimi, Marcianus'un hemen sonrasındaki sü-

---

Konsili'ni devlet gücünü kullanarak kabul ettirebilmek için Aleksandreia kristolojisini benimseyen ruhbanlara ve halka karşı zulüm siyaseti tatbik etmişlerdi. Henüz imparator Leon'un emrinde general olduğu sırada Zenon, Petros'a destek vermiş ve bu sayede Martyrios başpiskoposluk kürsüsünden indirilmişti (469). Böylece Petros yeni başpiskopos olarak Antiokheia kürsüsüne çıkmıştı. Fakat o da, farklı bazı sebeplerle 471 tarihinde sürgün edildi ve yerine I. Iulianos takdis edildi. Bu sırada imparator Leon öldü ve Zenon tahta çıktı. Basileios isimli bir general de Zenon'a karşı isyan etti ve tahtı ele geçirdi. Basileios, Petros'u görevine iade etti; fakat tahtı geri alan Zenon, bu kez Petros'u bir kez daha sürgün etti ve yerine II. Yuhanna (Kodanatos) atandı. Ne var ki, az sonra o da azledildi ve yerine Stephanos geçti. Petros (Fuller), Hıristiyanlığın Khalkedon Konsili karşıtı kristolojik yorumunu Süryaniler arasında kemikleştiren ve Süryani halk nezdinde büyük saygınlığı bulunan başpiskoposlardan birisidir. Çeşitli açılardan krş. Agapius, ii. 2, ss. 160-162; Theophanes, s. 192 (=AM 5969=AD 476/7]; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 16; Ayrıca geniş bilgi için bk. Bury, *HLRE* I, xiii. 1, s. 389; M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 209-214.

[967] Büyük Severos: Antiokheia Kilisesi tarihinin meşhur patriği, önemli teolog, Khalkedon Konsili karşıtı cephenin simgeleşmiş lideri (512-518). Çeşitli açılardan krş. Evagrius, *Hist. Eccl*, iii. 33; John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41; Agapius, II, s. 166; Malalas, xvi. 11, s. 224; Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 16; Pseudo-Zacharias, vii. 8; viii. 2; *Chronological Canon of James*, s. 318; Kısa biyografisi için *Chronicle AD. 640*, (Palmer, *SC. WSC.* Metin No 2), Kısım: 5, s. 15.

[968] Theophanes, s. 170 (AM 5950=AD 457/8); Krş. Malalas, (Leo'nun senatonun elinden taç giydiği iddiasındadır).

[969] G. Ostrogorsky, *Bizans*, s 56 (özellikle dipnot 2).

[970] M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 38.

reçte, emsalleri arasından başkent kilisesini tercih ettiğini, ona olan desteğini sürdürdüğünü, onunla ittifak halinde bulunduğunu ve başkent başpiskoposunun imparator takdis edebilecek konuma yükseldiğini ülkedeki tüm kilise merkezlerine anlatmak istemiş olmalıdır. Nitekim Roma hükümdarlarının başkent başpiskoposlarından taç giymeleri bu andan itibaren gelenek halini almış ve dinî takdis anlamına bürünmüştür[971].

İmparatorluk yönetiminin kendi kilisesi ile ittifakı, Leon'un taç giymesi örneğinde görüldüğü gibi, Roma imparatorlarını kutsal/takdis edilerek başa geçen kişilere dönüştürmüştü. Ancak aynı gelişme, söz konusu bu hükümdarların farklı bir perspektiften "dinî sapkın" olarak itham edilmelerine de yol açtı. Devlet, başkent kilisesi ile ittifak kurmuş; Khalkedon Konsili'nin idarî ve itikadî kararlarını temel politikası yapmıştı. Hâlbuki ülkenin doğusunda yaşayan Hıristiyanların büyük çoğunluğu bu konsili reddetmişlerdi. Bu yüzden de imparatorlar da dâhil olmak üzere konsil yanlıları, konsil karşıtı bu doğulu Hıristiyanlara göre "doğru inançtan" sapmış kimselerdi. Dahası, I. Leon'un Khalkedon Konsili yanlısı siyaseti sürdürmesi[972]; hatta Khalkedon Konsili'nin önceki konsillere ait kararları ilga etmek manasına gelmediğini entelektüel düzeyde kanıtlama çabasına kalkışarak Nikaia Konsili yanlısı yazarların eserlerinden deliller toplatması, doğudaki tepkiyi daha da arttırmıştı[973]. Bu bağlamda, konsil karşıtı Hıristiyanlar, konsil yanlıları ile yaşadıkları uyuşmazlığı iyice derinleştirmek amacıyla ayin (litürji) dillerini bile mümkün olduğunca farklılaştırmaya başladılar. Örneğin, kilise ibadetlerinde kullanılan ve "bizim için haça gerilen" cümlesinde ifadesini bulan Miafizit karakterli formül, bu zamanlardan itibaren doğudaki kiliselerin litürjisine eklendi[974]. Bununla beraber, Ariusçu bakiyeler başta olmak üzere "sapkın" tabir edilen Hıristiyan gruplar da İmparator Leon'un iktidarı sırasında çeşitli tedbirlerle sindirilmeye çalışıldılar[975].

---

971 G. Ostrogorsky, *Bizans*, s 56.

972 Marcellinus (Comes), s. 23 (Leon'un ülkenin dört bir tarafındaki piskoposlara yazarak "Tomos" hakkındaki fikirlerini sorduğunu ve herkesin sanki tek bir ses gibi müşterek cevap verdiklerini öne sürerek Khalkedon Konsili'ni aklamaya çalışmaktadır); Malalas, 14. 41, s. 205 (Marcellinus'a paralel bilgi vermektedir).

973 Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 152

974 Kaçar, *Hıristiyanlık*, s. 152.

975 *Chronicon Paschale*, s. 89.

a. Zenon (474-491): Orta Yol Bulma ve Birlik Tesis Etme Arayışları

I. Leon'un ölmesinden sonra Roma tahtına damadı Zenon çıktı. Aslında Zenon, I. Leon'un torunu ve kendisinin oğlu olan küçük (II.) Leon'un naibiydi. Ancak küçük Leon'un kısa süre sonra ölümü üzerine Zenon bir anda hükümdar olmuştu[976].

Zenon'un tahta çıktığı dönem, siyasî bakımdan büyük önem taşıyan gelişmelere tanıklık etmişti. Zira imparatorluk yönetimi batıdaki varlığını yitirmişti. 476 yılında Germen lider Odoacerus (İng. Odoacer), Batı'nın son Romalı hükümdarı Romulus Augustulus'u devirerek İtalya'da kendi namına egemenlik tesis etti. Politik açıdan hassas bir konumda bulunan Zenon, bu oldu-bittiyi tanımak mecburiyetinde kaldı. Sonrasındaki bazı gelişmelerin ardından ise Zenon'un ölümünün ardından Ostrogotlar meşhur liderleri Theuderikhos'un idaresinde İtalya'da Ostrogot Krallığı'nı kurdular[977].

Söz konusu gelişmeler Roma Kilisesi'ni henüz Zenon'un iktidarının ilk yıllarında ülke sınırlarının dışında bıraktı. Roma Kilisesi, doğudaki Antiokheia ve Aleksandreia'nın aksine, itikadî açıdan Khalkedon Konsili yanlısıydı. Ülkenin batısını tamamen kaybeden Zenon, konsil karşıtlarının çoğunlukta oldukları doğu eyaletlerinin kıymetini herhalde acı bir tecrübeyle takdîr etmişti. Çünkü Ostrogot tehlikesinin bertaraf edilmesi, yani doğunun bu tehlikeden kurtarılması, ancak batının kendilerine bırakılması pahasına sağlanabilmişti[978]. Bu yüzden Zenon'un Khalkedon Konsili yanlısı devlet politikasını gözden geçirmesi ve doğudaki konsil karşıtlarıyla bir şekilde yakınlaşması acil bir zorunluluk olmuştu.

Nitekim Zenon, imparator olmadan önce henüz askerî bir komutan sıfatıyla doğuda bulunduğu sıralarda doğunun dinî yapısını yakından tanıma şansı bulmuştu[979]. Konsil karşıtlarının burada çoğunluğu teşkil ettiklerini ve bunların Roma yönetiminin konsil yanlısı politikalarından ve bilhassa yaptığı ruhban atamalarından büyük rahatsızlık duyduklarını yakınen biliyordu. Çok daha

---

976 II. Leon, İmparator I. Leon'un kızı Ariadne ile eşi Zenon'un çocuğu, yani I. Leon'un torunuydu. 474 yılında I. Leon öldüğünde, torunu II. Leon ona halef, babası Zenon ise küçük oğluna müşterek imparator oldu. Bk. Malalas, xiv. 47, s. 208; Marcellinus (Comes), s. 26; Theophanes, s. 186 (=AM 5966 = AD 473/4); Oğlu II. Leon'a müşterek imparator olan Zenon, II. Leon aynı yıl ölünce tek başına Bizans imparatoru oldu. Bk. Malalas, xv. 1, s. 209; Theophanes, s. 189 (= AM 5966=AD 473/4); *Chronicon Paschale*, ss. 91-92.

977 A. Vasiliev, *Bizans Devleti Tarihi* I, ss. 132-133; Tüm detaylar için bk. John Moorhead, *Theoderic in İtaly*, Oxford University Press: New York 1992.

978 G. Ostrogorsky, Bizans, ss. 57-58.

979 M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, s. 38.

önemlisi, imparatorluğun doğu eyaletlerinde Theodorosçu kristolojiyi benimseyen geniş bir kitle de mevcuttu ve bunlar Romalıların kâdim düşmanı Sasaniler ile fazlasıyla yakınlaşmışlardı. Bu yakınlık şu yolla kurulmuştu: Edessa (Urfa, Süry. Urhoy), Hıristiyanlık tarihinde bilhassa entelektüel yapısı vesilesiyle önemli yer tutmuş bir şehirdi[980] ve rivayete göre Hıristiyanlığın henüz erken dönemlerinden kalma bir ilahiyat okuluna sahipti. Bu okul, 363 yılında Nisibis'in (Nusaybin) İranlılara (Sasaniler) teslim edilmesinden önce Edessa'ya kaçan bazı Nisibisli din adamları tarafından yeniden organize edilmiş ve teolojik bir akademiye çevrilmişti. Nisibis'in efsanevî öğretmeni Efrem de Edessa'ya kaçanların arasındaydı ve Edessa Okulu'nun tekâmülünde önemli rol oynamıştı[981].

Edessa Okulu, özellikle zulüm dönemlerinde eski İran sahasından kaçıp Roma arazisine gelen öğrenciler için hem bir sığınak, hem de bir eğitim merkeziydi. Bu öğrenciler, Sasani İmparatorluğu içinde yaşayan Hıristiyan çocuklardı ve bunların yüzlercesi Roma hudutları dâhilindeki Edessa Okulu'nu mesken tutmuştu. İranlı bu öğrenciler, Edessa'da teoloji üzerine eğitim görüyor ve yeminli düşmanlar Roma ile Sasani arasında barış tesis edildiği dönemlerde memleketleri olan İran'a geri dönüyorlardı. Romalılar işte bu sebeple Edessa'daki bu eğitim kurumunu "Pers Okulu" diye adlandırmışlardı. Edessa'daki teolojik gelişmeler bu vesileyle eski İran sahasına girmek için bir yol buluyordu[982]. Ancak ne var ki, Roma ülkesinde yaşayan Theodorosçu Hıristiyanlar bu yakınlık sebebiyle İran nüfuzu altına giriyorlardı.

Kısacası Roma İmparatorluğu açısından ülkenin batıdaki toprakları elden çıkmıştı ve Roma Kilisesi'nin Khalkedon Konsili karşıtlarına karşı sert tutumu Roma yönetimi için önemini bir ölçüde yitirmişti. Doğudaki Theodorosçu Hıristiyanlar ise İran ile etkileşime geçmişlerdi ve Sasanî nüfuzu altına girmeye başlamışlardı. İşte, bütün bu şartlar dâhilinde İmparator Zenon için muhtemelen en rasyonel dinî politika, doğudaki konsil karşıtı Miafizit unsurları desteklemek veya onlarla yakınlık kurmaktı. Bu ise ancak Khalkedon Konsili'nin ilgası veya kararlarının fesh edilmesiyle mümkün olabilirdi. Ne var ki, böyle bir durumda

---

980 Tüm detaylar için bk. Mehmet Çelik (ed.), *Edessa'dan Urfa'ya*, (2 Cilt), Ankara: Atılım Üniversitesi 2007 (Şehrin tarihini tüm cepheleriyle ele alıp değerlendiren bir çalışmadır).

981 Wilhelm Baum-Dietmar Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, İngilizce trc. Aranda G. Henry, London-New York: Routledge Curzon, 2003, s. 21.

982 Sebastian P. Brock, "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer", s. 33; Aubrey R. Vine, *The Nestorian Church: A Consice History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937, s. 37; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 21.

da başkent başta olmak üzere imparatorluğun çekirdek arazisindeki konsil yanlısı Hıristiyanlar ile karşı karşıya gelmek kaçınılmazdı. Nitekim Zenon'a isyan eden ve kısa bir süre için tahtı ele geçiren Basiliskos isimli bir asker bu hatayı yapmıştı ve Khalkedon Konsili'ni lanetlemenin bedelini tahtı Zenon'a geri vermek mecburiyetinde kalarak ödemişti[983]. Anlaşılan o ki, Roma İmparatorluğu'nda dinî vaziyet son derece hassastı ve bir imparator olarak Zenon orta yol bir çözüm üretmeye adeta mecburdu.

(1) Henotikon (Birlik Fermanı, 482)

İşte bu koşullar altındaki Zenon, yeni bir din politikası arayışına girerek ülkenin batısında ve doğusunda yaşayan Hıristiyanlar arasında Khalkedon Konsili yüzünden derinleşen ayrılıkları kapatabileceğini düşündü. İmparatorun bu konudaki en büyük destekçisi ise Constantinopolis başpiskoposu Akakios'tu[984]. Çünkü imparatorluk yönetimi kilesede birliği sağlayabilmek ve doğunun konsil karşıtı unsurlarını kazanabilmek düşüncesiyle kendi başpiskoposundan yardım istemişti. Bu bağlamda, Roma imparatoru Zenon, Akakios'un önerisiyle hazırlanan ve ismine "Henotikon"' (Yun, ἑνωτικόν) denilen bir "Birlik Fermanı" neşretti[985]. Konsil karşıtları tarafından sonraki dönemlerde –kısmen haklı gerekçelerle- Khalkedon Konsili'nin feshi biçiminde propaganda edilen bu ferman[986], önemli bölümleri itibariyle şu sözlerden oluşmuştu:

> ... Manastırların başkanları, rahipler ve Tanrı'yı sevenler bize mektuplarla müracaatta bulundular. Gözyaşları arasında Kutsal Kilise'de huzur istediler. İyilik düşmanlarının ayrılığa düşürdüğü bu müminler, birlik olmayı arzuladılar. Öyle ki, müminlerin bazısı vaftizsiz, bazısı kurbansız kalmışlardı. Bu ayrılık, binlerce ölüye ve kanlı olaylara sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla, biz ve her yerde bulunan Ortodoks Kiliseleri ile bu kiliselerin idarecileri olan başkahinler karar aldık ki, Ephesos'ta toplanan atalardan kalan iman ilkelerinin dışında hiçbir iman ilkesi ikrar etmeyeceğiz. Ephesos'ta, Nastorios ve onunla aynı düşüncede olanlar afo-

---

[983] G. Ostrogorsky, *Bizans*, ss. 58-59.

[984] Theophanes, s. 204 (=AM 5980=AD 487/488); Ayrıca krş. Avshalom Laniado, "Some Problems in the Sources for the Reign of the Emperor Zeno", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 15, 1991, s. 167.

[985] Krş. Theophanes, s. 200 (=AM. 5976=AD. 483/4); Pseudo-Zacharias, v. 8; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 14; John Nikiu, 57. (Evagrius ve Zacharias *Henotikon* metnini vermişlerdir); Ayrıca bk. Bury, *HLRE*, i. 12, ss. 402-404; F. K. Haarer, *Anastasius I*, ss. 123-124.

[986] Pseudo-Zacharias, v. 8; John Nikiu, 89; Genel olarak bk. A. Laniado, "Some Problems in the Sources for the Reign of the Emperor Zeno", ss. 147-173.

roz edilmişlerdi. Bizler de Nasturios ile Eutykes'i gerçek imana karşı oldukları için aforoz ediyoruz. Aynı zamanda, Aziz Kyrillos'un 12 maddelik aforoznâmesini kabul ederek ikrar ediyoruz ki, Tanrı'nın biricik oğlu İsa Mesih gerçekten indi. Kutsal Ruh ve *Theotokos* Meryem'den beden aldı. O, ulûhiyet yönünden Baba'nın tabiatından, beşeriyet yönünden ise bizim tabiatımızdandır. İki değil, bir Oğul'dur. Bir olan yüce Tanrı'nın biricik Oğlu'nun hem mucizeleri ve hem de elemleri cesette çektiğine inanıyoruz. Fakat O'nu ayıranları ve mecz olmuş olarak inananları yahut hayal olarak propaganda edenleri reddediyoruz. Çünkü günahtan arınmış olarak *Theotokos*'tan gerçekleşen tecessüd (enkarnasyon) Oğul'a fazladan bir şey katmamıştır... Size bu yazdıklarımız yeni bir imanın ilanı değildir. Fakat beyan ediyoruz ki, burada, Khalkedon'da ya da diğer herhangi bir konsilde başka bir fikirde bulunmuş olanların yahut ileride bulunacakların tamamını aforoz ediyoruz[987].

Metinden anladığımız kadarıyla Henotikon denilen Birlik Fermanı Khalkedon Konsili yanlılarıyla karşıtlarını mümkün mertebe müşterek bir noktada birleştirebilmek amacıyla tasarlanmış ve kaleme alınmıştı. Görüldüğü gibi, ferman dinî tartışmaların detaylarına hiçbir biçimde girmemişti. En önemli nokta olan Mesih'in tabiatları meselesi ise muğlak ifadelerle geçiştirilmişti. Nihayet fermanın metni Ephesos'ta toplanan ataların imanına atıfta bulunarak, Nestorios'un aforoz edilmesine yönelik kararı onaylayarak ve Meryem'den de *Theotokos* tabiriyle söz açarak, Khalkedon Konsili karşıtı unsurları kazanmak düşüncesi taşımıştı. Gerçekten, Ephesos'un onaylanması, Nestorios'un aforozu ve Meryem'in *Theotokos* tabir edilmesi Khalkedon Konsili yanlılarını da kızdıracak arayışlar değildi. Yani konsil yanlılarıyla karşıtları arasındaki müşterek kristolojik ve mariyolojik noktalar önplana çıkarılmış, tartışmalı hususlar ise es geçilmişti[988].

Bununla birlikte, Henotikon metni imparaorluk yönetiminin Theodorosçu kristoloji yaklaşımını benimseyen Hıristiyanları gözden çıkardığını açıkça kanıtlıyordu. Zira Nestorios'un aforozu, Meryem'in *Theotokos* şeklinde isimlendirilmesi ve bilhassa Ephesos Konsili'nin saygıyla yâd edilmesi Theodorosçu Hıristiyanların hiçbir biçimde onaylayabilecekleri önermeler değildi.

Sonuç olarak, devlet merkezi Henotikon'u ilan etmek suretiyle Khalkedon Konsili yanlılarıyla karşıtları arasında orta yol bir din siyaseti izleme amacını, Theodorosçu Hıristiyanları ise gözden çıkardığını ortaya koymuştu. İmparator-

---

[987] M. Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, ss. 39-40 (dn. 63).

[988] Peter Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire: Religious Policy of Anastasius the First 491-518*, 2. Baskı, Thessalonike: Kentron Vyzantinon Ereunon 1974, s. 43.

luk yönetimi yaklaşık bir buçuk asır önce kilise ile eklemlenmeye başlamış, fakat kendisine ait bir kuruma dönüştürüp bütünleştiği bu yapıyı bugüne kadar bir türlü yekvücut bir forma sokamamıştı. Tek başlı devlet yönetimi ile çok başlı kilisenin birlikteliği, siyasi açıdan hassas bir dönemde Roma yönetimini orta yol siyasete mecbur bırakmıştı. Çünkü kilise ile paralel şekilde Hıristiyanlık da parçalanıyor, bu ise ülkenin siyasî istikrarını aynı oranda tehdit altına sokuyordu.

(2) Henotikon'un Görece Başarısızlığı ve "Akakios *Skhisma*sı"

Henotikon, dinî açıdan birlik oluşturma düşüncesindeki devlete başlangıç aşamasında umut vaad etmişti. Aleksandreia Kilisesi'nin yönetimi altındaki Miafizit Hıristiyanların lideri Petros Mongos fermanı gönüllü olarak imzalamıştı. Fermanı Zenon'a önermiş olan Akakios'un şahsiyetinde Constantinopolis Kilisesi da aynı şekilde Henotikon'un arkasındaydı. Fermanı reddeden Antiokheia başpiskoposu Kalendion ise azledildi. Yerine atanan Petros Fuller fermana taraftardı. Aynı şekilde, Yarusalim'de Martyrios fermana imza attı. Kısacası, uzun bir zamandan sonra doğunun en önemli kilise merkezleri Henotikon metni ekseninde ve müşterek bir kanaatte buluşmuş oldular[989].

Ne var ki, Roma Kilisesi Henotikon'a büyük tepki gösterdi. Ülke sınırlarının dışında kalan Roma Kilisesi, Roma sınırları içindeki kiliselerin devlet ile uyuşmasına sıcak bakmamıştı. Roma'ya göre, Henotikon metnini kabul etmek Khalkedon Konsili'nde alınan kristolojik kararların da rafa kaldırılması anlamına geliyordu. Nitekim önce Papa Simplicius, ardından da III. Feliks, bütün güçleriyle Henotikon ittifakına karşı savaş açtılar. Bu durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak, İmparator Zenon ve başkent başpiskoposu Akakios ile Roma'daki kilise muhitinin arası açıldı. Nihayet 484 yılında Roma'da toplanan bir konsilde Akakios ile birlikte Petros Mongos aforoz edildi. Akakios ise buna cevaben Papa'nın adını kilise levhasından (*diptykhos*) sildirdi. Böylece, Roma Kilisesi ile Constantinopolis Kilisesi arasında "Akakios *Skhisma*sı" şeklinde tanımlanan bir ayrılık ve anlaşmazlık hali ortaya çıkmış oldu[990]. S. Mitchell, bu süreci şu sözlerle tanımlamıştır:

---

[989] P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, ss. 43-44.

[990] W. H. C. Frend, "Eastern Attitudes to Rome During the Acacian Schism", *The Orthodox Churches and the West*, ed. D. Baker, Oxford: Blackwell 1976, ss. 69-80.

Zenon, doğuda Khalkedon itikadı yanlılarıyla Monofizitler[991] arasındaki bölünmeyi tamir etmek için "Henotikon" (birlik akdi) diye bilinen mektubu yayınladığı zaman, Roma piskoposları hem imparatora hem de Constantinopolis patriği Akakios'a ciddi olarak karşı çıktılar. Roma Kilisesi, Aleksandreia ile her türlü uzlaşmaya kapalıydı ve Temmuz 484'de Akakiok'u aforoz ettiler ki, bu olay Akakios ayrılıkçılığının doğuşuna neden olmuştur[992].

Bunun anlamı şuydu: Siyasi açıdan imparatorluk merkezinden kopan Roma Kilisesi dinsel yönden de doğuyla tüm bağını koparmıştı. Nitekim bu *skhisma*, I. Iustinus'un Roma tahtına çıkışına kadar sürecektir[993].

Henotikon'a karşıt diğer bir Hıristiyanlık duruşu ise daha önce de sözü geçtiği gibi Theodorosçu kristolojiyi benimseyen Hıristiyanlardan geldi. Onların bu muhalefeti ise tarihsel açıdan büyük önem taşıyan bazı gelişmeleri tetiklemiştir. Çünkü İmparator Zenon, Henotikon'u kabul etmeyen Theodorosçu Hıristiyanları hedef aldı ve onların Edessa'daki meşhur ilahiyat okulları kapatıldı[994]. Theodorosçu ruhbanlar ve özellikle entelektüeller Edessa'dan uzaklaştırıldılar ve bu yüzden de Nisibis üzerinden eski İran sahasına nüfuz etmeye başladılar. Böylece, Antiokheia Kilisesi bünyesinde başgösteren ve Antiokheia ile Aleksandreia ilahiyat okulları arasındaki kristolojik anlaşmazlıklarda ifadesini bulan dinsel tabanlı ayrılık, bu gelişmeyle birlikte gerçek bir bölünmeye dönüştü. Zira eski İran sahasına nüfuz eden Theodorosçu kristoloji bir süre sonra buradaki Hıristiyanların genel kanaati haline dönüştü ve Doğu Kilisesi'nin resmi mezhebi haline inkılab etti.

b. Anastasios (491-518): Devletin Miafizitleri Desteklemesi

Hıristiyanlığın Theodorosçu kristolojik yaklaşımı eski İran sahasında Doğu Kilisesi'nin resmi görüşü olma yolunda ilerlerken, Miafizit kristoloji ise imparatorluğun doğu eyaletlerindeki yükselişini sürdürüyordu. Antiokheia Kilisesi'nde Petros Fuller'in aralıklarla başpiskoposluk yaptığı süreçte Suriye civarında iyice yayılan Aleksandreia ekolüne ait Miafizit düşünceler, Severos'un (512-518) baş-

---

[991] Burada Mitchell'in ifadesini aynen bıraktım. Ancak "Miafizitler" veya "konsil karşıtı doğulu Hıristiyanlar" demek daha doğru olacaktır.

[992] *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 404.

[993] Theophanes, s. 204 (=AM 5980=AD 487/488); Genel olarak krş. P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, ss. 43-44; W. A. Wigram, *The Separation of the Monophysites*, ss. 38-50.

[994] *Chronicle of Edessa* 73 (800 yılı); Pseudo Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 1.

piskoposluğu sırasında adeta kemikleşti[995]. Bu gelişmeler basit bir tesadüfün neticesi olarak ortaya çıkmış değildi. Çünkü bu dönemde Zenon'un halefi olarak tahta çıkan Anastasios[996], ülkenin başkentinde bile büyük nümayişlere sebebiyet veren bir din siyaseti izlemeyi tercih ederek Khalkedon Konsili'nin kararlarını adeta rafa kaldırdı ve konsil karşıtı doğulu Hıristiyanları açıkça destekledi. Anastasios'un söz konusu bu politikası imparatorluğun doğu eyaletlerindeki konsil karşıtları arasında büyük memnuniyet yarattı. Nitekim bu elverişli koşullar altında Aleksandreia ve Antiokheia kiliseleri Khalkedon Konsili karşıtlığı ve Miafizit kristoloji yorumu paydasında birleşerek adeta yekvücut bir yapı oluşturmayı başardılar[997].

Anlaşılan o ki, Anastasios dinî görüşlerinde samimi bir Hıristiyandı. Rivayete göre düzenli şekilde kiliseye gider ve hayır işlerine iştirak ederdi. Entelektüel ve kültürel gelişmeler de onun ilgisini çekerdi[998]. Khalkedon Konsili yanlısı bir tarihçiye göre ise Anastasios bir "sapkındı" ve onun bu özelliği aslında Roma tahtına çıkmasından önce de biliniyordu[999]. Hatta Anastasios'un dinî açıdan eğilimini bilen Constantinopolis'in Khalkedon Konsili yanlısı başpiskoposu Euphemios, tahta çıkacağı sırada ondan iktidarı boyunca Khalkedon Konsili kararlarına sadık kalacağı yönünde yazılı bir belge talep etmişti[1000].

Nitekim Anastasios bütün iktidar süresi boyunca batıdaki ve doğudaki Hıristiyanlar arasında başlıca ayrılık sebebi olarak önplana çıkan Khalkedon Konsili'ni göz ardı etti ve hatta bu konsili reddeden Miafizit Hıristiyanları destekledi. Ancak imparatorun bu bağlamdaki politikası tıpkı evvelki birçok emsali gibi onun kendi dinsel eğilimlerinden veya fanatizminden değil, daha ziyade ülkenin içinde bulunduğu hassas durum ve elverişsiz koşullardan ileri gelmişti. Yani Anastasios'un şahsiyetinde imparatorluk yönetiminin dinî siyasetini belirleyen başlıca unsur, ülkenin politik açıdan durumuydu.

---

[995] Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 10, 14; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 33.

[996] Tahta çıkışı için bk. Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 3; John Nikiu, s. 121; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii. 29; Malalas, xvi. 1, s. 220; Theophanes, s. 208 (=AM 5983=AD 490/1); *Chronique de Michel le Syrien*, ii. ix. 7, s. 154.

[997] M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 224 vd.

[998] Fiona K. Nicks, "Literary Culture in the Reign of Anastasius I", *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, ed. S. Mitchell-G. Greatrex, London 2000, ss. 183-203.

[999] Theophanes, s. 206 (=AM 5982=AD 489/490).

[1000] Theophanes, s. 208 (=AM 5983=AD 490/491); Ayrıca krş. P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 40-41.

Bir önceki başlık altında özetlediğim gibi, kristolojik tabanlı anlaşmazlıkları sonlandırabileceği umuduyla İmparator Zenon tarafından ilan edilen Henotikon Fermanı kısa süre içinde büyük tartışmalara ve hatta ayrılıklara yol açmıştı. Her ne kadar Constantinopolis de dâhil olmak üzere doğunun büyük kilise merkezleri bu ferman metni üzerinde anlaşmaya varmışlarsa da, aslında kendi bünyelerindeki bağnaz keşişleri kontrol altına almak noktasında büyük sıkıntılar yaşıyorlardı. Bu keşişler, her türlü dinî gelişmeye karşı şiddetle reaksiyon gösteren fanatiklerdi. Onlara Henotikon'un metnini kabul ettirmek gerçekten çok zor bir teşebbüstü. Henotikon Roma Kilisesi tarafından da büyük bir tepkiyle karşılanmıştı. Öyle ki, Roma Kilisesi ile doğunun büyük kilise merkezleri söz konusu bu anlaşmazlık yüzünden birbirleriyle ilişkilerini tamamen koparmışlardı. Hatta Romalı Gelasius, Anastasios'a yazdığı bir mektupta Henotikon'a karşı çıkmasını şu gerekçeyle makul bir zemine oturtmaya çalışmıştı:

> Ey imparator, hakikatte egemen bir hükümdarın yönettiği dünyayı idare eden iki güç vardır: Piskoposların takdis edilmiş otoritesi ve kraliyet gücü. Bunlardan piskoposların sorumluluğu daha önemlidir, çünkü insanların hükümdarları bile, Tanrı'nın koltuğu karşısında hesap verecektir[1001].

Henotikon ortamında Theodorosçu kristolojinin önde gelen temsilcileri ise eski İran sahasına kaçmışlar ve burada faaliyette bulunmaya başlamışlardı.

Anastasios tahta çıktığında karşısında dinî yönden karışık bir ülke bulmuştu. İmparatorluğun bu bakımdan durumu alabildiğine hassastı ve bunun siyasî istikrarı etkilemesi kaçınılmazdı. Kilise tarihçisi Evagrios, kiliseler arasında bu zamanda yaşanan kargaşayı tasvir ederken, doğuda, batıda ve Libya'da sayısız anlaşmazlık ve bölünmeler yaşandığını söylemektedir. Evagrios'a göre doğulu piskoposlar batılılarla ve Libyalılarla, batılılar ve Libyalı piskoposlar ise doğulu ruhbanlarla arkadaşça ilişkiler kurmaz olmuşlardı. Öyle ki, farklı bölgelerin kilise liderleri bir türlü müşterek bir noktada buluşamıyorlar, hatta birbirlerinden komünyon bile almıyorlardı[1002].

İçeride durum böyleyken, dışarıda İran tehlikesi yakından hissedilir olmuştu. Sasani hükümdarı Kavad, 502 tarihinden itibaren Roma topraklarında giriştiği askerî faaliyetler neticesinde Theodosiopolis (Erzurum) ve Amida'yı (Diyarbakır) ele geçirmişti[1003]. İmparatorluk yönetimi, doğu eyaletlerinde büyük yı-

---

[1001] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 405.

[1002] *Hist. Eccl.*, iii. 30.

[1003] Savaşın sebebi hakkında bk. Theophanes, s. 223 (= AM 5996 = AD 503/4); Amida'nın düşüşü hakkında bk. *Chronicle of Zuqnin*, iii, ss. 4-5; Ps.-Zacharias, vii. 3-5; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iii.

kımlara sebebiyet veren bu savaşta Sasaniler karşısındaki dengeyi ancak 506 yılında kurabilmişti. İmparator Anastasios ise söz konusu askerî mücadelelerden büyük dersler çıkarmıştı. Örneğin, hudut istihkâmlarının yetersizliği ve kalelerin Nisibis'ten çok uzakta oldukları anlaşılmış, orduya sığınak teşkil etmek üzere Dara Köyü'nde yeni Anastasiopolis şehri inşa edilmişti[1004]. Ancak Roma İmparatorluğu'nun kâdim düşman İran ile mücadeleden çıkaracağı tek ders elbette bu değildi. İran savaşları, Anastasios'a, doğuda lojistik tabana sahip olmanın hayatî önemini göstermişti. Öyleyse doğuda yaşayan konsil karşıtı Miafizit Hıristiyanları devlete küstürmenin hiçbir mantığı yoktu.

Bütün bu şartlar dâhilinde Anastasios'un önünde iki yol bulunuyordu: Birincisi, Zenon'un oluşturmaya çalıştığı ve kısmen başarı sağladığı Henotikon Paktı desteklenebilirdi. İkincisi ise bu paktı terk etmekti. İlk olasılık, Anastasios'un doğu kiliseleri, yani konsil karşıtı Miafizit Hıristiyanlar ile olumlu ilişkiler kurmasını kaçınılmaz bir zaruret haline dönüştürürdü. İkinci olasılık ise büyük ihtimalle imparatorlu yönetiminin Roma Kilisesi ile arasındaki buzları eritir ve arayı düzeltirdi, ancak bu takdirde Miafizit unsurlar kaybedilmiş olurdu. Anastasios bir imparator olarak tercihini ilk andan itibaren doğudan yana kullandı. Çünkü yönetmekte olduğu ülkenin politik açıdan çıkarları öncelikliydi. Kilise birliğinin bozulması siyasî birliği tehdit ediyordu. Anastasios'un yaptığı, kendisi açısından son derece mantıklıydı. Papa ile anlaşma yapmak, doğunun bütün başpiskoposlarıyla ters düşmek manasına gelirdi ve İran tehdidinin pek yakından hissedildiği bu sıralarda devlet büyük bedeller ödemek zorunda kalabilirdi[1005].

Böylece, İmparator Anastasios döneminde Roma yönetimi Zenon tarafından ilan edilen Henotikon'a ve bu fermanın sonrasında hiç değilse doğu açısından oluşan "görece" birlik havasına sadık kalmaya çalıştı. Hatta Anastasios bununla da yetinmeyerek devletin dinî politikasını konsil karşıtı Miafizit Hıristiyanları daha da hoşnut edecek bir çizgiye getirdi. Bu bağlamda, Miafizit kristolojinin bu zamandaki en önemli temsilcilerinden Severos veya Mabbuglu Philoksenos gibi

---

37; *Chronicle of Eddessa*, 80; Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 150; *Siirt Vekayinamesi*, ii, s. 141-2; *Chronique de Michel le Syrien*, ii. ix. 7, s. 156; Bütün bu kayıtların dışında konuya ilişkin en geniş tafsilat için bk. *Chronicle of Joshua the Stylite*, xxiii, s. 15 vd.

[1004] Dara'nın inşaı veya tahkimatı hakkında birçok kaynakta bilgiler bulunmaktadır. Ancak genel olarak şu esere bakılabilir: Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı: Grekçe, Arabca, Süryanice ve Ermenice Kaynaklara Göre 363'ten 1071'e Kadar*, Türkçe tercüme: Fikret Işıltan, İstanbul 1970, ss. 7-8.

[1005] F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 125.

önde gelen doğulu ruhbanlar Roma yönetimi tarafından desteklenip himaye edildiler[1006]. Khalkedon Konsili yanlısı olduğu gerekçesiyle Constantinopolis başpiskoposu Euphemios azledildi[1007]. İmparator Anastasios, "ey bizim için haça gerilen" cümlesinde ifadesini bulan ve Khalkedon Konsili karşıtı doğu kiliselerinin litürjisinde geçen *Trisagion*[1008] bizzat başkent kilisesinin ayinlerine de soktu[1009].

Anastasios'un bu gibi dinsel teşebbüsleri onun adını konsil karşıtı Doğu Hıristiyanları için çok saygın bir mertebeye getirdi. Anlaşıldığı kadarıyla Anastasios Miafizit Hıristiyanları devletle barıştırmıştı. Buna karşın, bu siyaset konsil yanlıları ve bilhassa başkent ahalisi arasında büyük huzursuzluk yarattı ve hatta sert nümayişlerde ifadesini buldu. Örneğin, Vitalianus isyanı imparatoru bu açıdan oldukça güç durumda bırakmıştır[1010]. Anastasios ve I. Iustinus dönemlerinde Trakya'nın askeri komutanı olan Vitalianus, Mayıs 513'te, İmparator Anastasios döneminde, Hun, Bulgar ve Slavlardan müteşekkil bir orduyla ve tarihçi Theophanes'e göre konsil karşıtı "sapkın" bir dini siyaset takip ettiği gerekçesiyle Anastasios'a karşı, sözde "Ortodoks" bir gerekçeyle isyan etmişti. İmparatorluk yönetimi Vitalianus tehdidini I. Iustinus döneminde bertaraf ede-

---

[1006] F. K. Haarer, *Anastasius I*, s. 125; P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, ss. 60-61.

[1007] Marcellinus (Comes), s. 31; Theophanes, s. 215 (=AM 5988=AD 495/496); Malalas, 16. 11, s. 224; Krş. P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, ss. 54-56; F. K. Haarer, *Anastasius I*, ss. 136-137.

[1008] Yun. Τρισάγιον, "üç kere kutsal". Bazı doğu kiliselerinde ayin sırasında okunan bir ilahidir. Tanrı, bu ilahide üç ayrı nitelikteki kutsallık olarak tasvir edilmiştir. İlk başta "Kutsal Tanrı, Kutsal Kudretli, Kutsal Ölümsüz, bize merhamet göster" olan bu seslenişe tarih boyunca bir takım değişiklikler de yapılmıştır. Örneğin Antiokheia başpiskoposu Severos tarafından "bizim için çarmıha gerilmiş olan" kısmı eklenmiştir. Bk. K. Akalın-Z. Duygu, *Süryani Literatürü*, Sözlük bölümü.

[1009] Çeşitli açılardan krş. Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, ss. 3, 7-9; Marcellinus (Comes), s. 36; Pseudo-Zacharias vii. 1; Theophanes, s. 215 (=AM. 5988=AD. 495/6); Malalas, 16. 19, s. 228; John Nikiu, ss. 36-68; *Siirt Vekayinamesi*, s. 131; Bury, *HLRE*, i. 13, ss. 436-41; P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, ss. 77-79; F. K. Haarer, *Anastasius I*, ss. 156-157.

[1010] Bk. Theophanes, ss. 238-253 (=AM. 6005-6012=AD. 512/3-519-20); İmparator Iustinus'un saltanatının ilk yılında *magister militum* unvanı verilerek yatıştırılan Vitalianus, bir yıl sonra öldürülmüştür. Bk. Theophanes, s. 253; John Nikiu, ss. 130-134; Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 12; Marcellinus (Comes), ss. 37-38; Pseudo-Zacharias, vii. 13; Malalas, xvi. 16, s. 225; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 3; Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 151; Krş. Bury, *HLRE* I, xiii. 4, s. 447 vd.; Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu*, ss. 138-139; P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 80 vd.

cektir. Ancak Iustinus döneminin konumuz açısından asıl önemi, devletin din politikasına yeniden Khalkedon Konsili yanlısı bir karakter vermiş olmasıdır.

2. Devletin Kilise Politikasını Roma Kilisesi ve Khalkedon Konsili Ekseninde Şekillendirmesi

6'ıncı yüzyılın birinci çeyreğinde imparatorluk dinsel açıdan oldukça karışık bir durumdaydı. Roma yönetimi, henüz 4'üncü yüzyılın birinci çeyreğinde Constantinus'la birlikte kiliseyi siyasal açıdan kendi yararına kullanma politikasına başvurmuştu. Ne var ki, Constantinus'tan iki yüz yıl sonra, artık Hıristiyanlaşmış durumdaki devlet mekanizması tamamıyla siyasallaşan bir kurumu olarak kiliseyi bir türlü istediği forma sokamamış ve onu tam manasıyla kontrolü altına alamamıştı. Maddi ve manevi açılardan güçlenen ruhbanlar bizzat imparatorların bile dikkate almak zorunda kaldıkları kimselere dönüşmüşlerdi. Örneğin, İmparator Anastasios, Papa'ya, "Bana engel olabilirsiniz muhterem efendim, bana haraket edebilirsiniz: fakat bana emredemezsiniz" demişti[1011].

Büyük kilise merkezlerini temsil eden Hıristiyan ruhbanların birbirlerine karşı yürüttükleri politik mücadeleler ise kilisede birlik arayışlarını bugüne kadar hep baltalamıştı. İmparatorluk yönetimi, 5'inci yüzyılın ikinci yarısında başkent kilisesiyle bütünleşmişti. Ancak doğu kiliseleri de buna paralel şekilde ve aynı oranda devlet merkezinden uzaklaşmışlardı. Alanın önemli uzmanlarından J. Meyendorff, bu bağlamda şöyle bir genel değerlendirme yapmıştır:

> Profesör Francis Dvornik, "İmparatorlar, Papalar ve Genel Konsiller" isimli makalesinde, Constantinus sonrası dönemde kilise konsillerinin taşıdığı siyasal önemi açıkça göstermiştir. İmparator tarafından toplanan ve aynı şekilde işleyişleri düzenlenen konsillerden, imparatorluk yasası sayılacak olan inanç tanımlamaları yapmaları bekleniyordu. Bununla birlikte şu hususu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Constantinus'un ve haleflerinin başlıca hayal kırıklıklarından birisi, sistemin yasal olarak etkisizliği olmuştur. Bir kanun uygun bir yetkili tarafından ve münasip bir formla yayınladığında, yasalara uyan Romalı vatandaşlarca sorgulanmazdı. Ne var ki, Hıristiyan imparatorluğun başlangıcından itibaren toplanan her konsil daha çok ya da daha az önem taşıyan çeşitli muhalefetlerle karşılaşmıştı. Nikaia Konsili Doğu Hıristiyanları'nın çoğunluğu tarafından, Constantinopolis Konsili Roma ve Aleksandreia tarafından, Ephesos Konsili ise Antiokheia tarafından reddedilmişti. Ve şayet Nikaia, Constantinopolis ve Ephesos konsilleri Hıristiyanlığın başlıca merkezlerinde tanınmış gibi yapılmışsa, bu tanıma asla

---

[1011] P. Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, s. 173.

koşulsuz olmamıştır. Doğu, Nikaia Konsili'ni ancak Kappadokialı Babalar'ın *homoousios* tabirinin gerekli olan açıklamasını yapmalarıyla birlikte kabul etmişti ki, bu tanımlama da batıda uzun süre tritheizm şüphelisi olarak görülmüştür. Bu arada, batı 381 Konsili'ni ancak zımnen kabul etmişti ve "üç *hypostasis*" formülünü veya Constantinopolis'i Roma ile eşit statüye getiren imtiyaza kaynaklık eden meşhur 3. kanonu reddetmişti[1012].

Zenon ve Anastasios gibi imparatorlar, 5'inci yüzyılın ikinci yarısında Meyendorff'un yukarıda çizdiği bu resmi göz önünde bulundurmak durumunda kalmışlardı. İmparatorluğun özellikle doğu eyaletlerindeki konsil karşıtlarının yönetimin kilise siyasetine karşı şiddetli muhalefeti ister-istemez bunu zaruret haline dönüştürmüştü. Nitekim bu zaruret, söz konusu bu imparatorların kilisede birlik ve çözüm arayışlarını kısmen açıklamaktadır.

5'inci yüzyılın ikinci yarısı boyunca hiç kimse ilke olarak imparatorun dinsel meseleler üzerinde otorite sıfatı taşıyan bir yetkili olduğunu inkâr etmiyordu. Çünkü Hıristiyanlar, özellikle imparatorluğun doğu bölümünde, Hıristiyan imparatorun şahsiyetinde Tanrı iradesiyle tayin edilmiş bir hükümdar görürlerdi ve bu ilahi köken iddiası imparatorun şahsına mukaddes bir karakter kazandırırdı[1013]. Ancak diğer taraftan, her bir teolojik fırka, inanmış oldukları düşüncelere muhalif duruş sergileyen imparatorların iradesine meydan okumaya da hazırdı. Örneğin, İmparator Marcianus ve Leon, Aleksandreia başpiskoposu Timotheos Aeluros'a ve bütün bir Aleksandreia muhitine kendi iradelerini kabul ettirememişlerdi. Anastasios ise kendi başkent başpiskoposunu Henotikon'un Miafizit yorumuna taraftar yapamamıştı[1014]. Ayrıca doğudan farklı olarak imparatorluğun batı bölümünde (Roma Kilisesi muhiti) kilise ve devlet iki ayrı kavram olarak düşünülürdü ve Ambrosius'un ifadesiyle imparatorlar kilisenin üzerinde değil de ancak kilisenin bir üyesi olarak görülürlerdi[1015]. Kısacası, herhangi bir imparatorun ülkede dini birliğe sağlaması o kadar da kolay değildi.

Iustinianus devlet bürokrasisinde sivrildiği sıralarda ülkenin dini açıdan durumu hakikaten böyleydi. Ancak Iustinianus büyük hayalleri olan birisiydi ve onun kilise siyaseti de büyük oranda bu çerçevede şekillenecekti.

[1012] John Meyendorff, "Justinian, the Empire and the State", *Dumbarton Oaks*, C. 22, 1968, s. 46.

[1013] Georg Ostrogorsky, "Bizans İmparatoru ve Hiyerarşik Dünya Düzeni", *Cogito*, S. 17: Bizans, Yapı Kredi Yay. 1999, s. 52.

[1014] Meyendorff, "Justinian", s. 47.

[1015] W. H. C. Frend, "The Church of the Roman Empire: 313-600", *The Layman in Christian History*, ed. S. C. Neill-H. R. Weber, SCM Press: London 1963, s. 81.

a. Iustinus (518-527): Devletin Khalkedoncu Siyaseti İhya Etmesi

518 yılında Roma tahtına I. Iustinus (518-527) çıktı[1016]. Bazı tarihçiler tarafından eğitimsizliği gerekçe gösterilerek küçümsenen Iustinus[1017], bütün iktidarı boyunca yeğeni ve selefi olan Iustinianus'un etkisi altında kalmıştır[1018]. Iustinianus, bilhassa batı istikametinde hayata geçirmeyi planladığı önemli bazı tasavvurlara sahipti ve bu yüzden imparatorluk yönetiminin Roma Kilisesi'yle bir şekilde barışmasını Avrupa'daki lojistik destek açısından zaruri görüyordu. Hâlbuki hatırlanacağı gibi, Akakios *Skhisması*'ndan beri imparatorluk yönetimiyle Roma Kilisesi küskündü. Zenon ve Anastasios'un Khalkedon Konsili karşıtlarını hîmaye eden politikalar izlemeleri Roma'da hoş karşılanmamıştı.

Bununla birlikte, imparatorluk yönetiminin Zenon ve Anastasios dönemlerinin sonrasında değişen din siyaseti önemli bir problemi de beraberinde getirmişti. Özellikle Anastasios'un kilise politikası neticesinde doğunun iki büyük kilise merkezi, yani Antiokheia ve Aleksandreia, Miafizit ruhbanların elinde bulunuyordu. Nitekim Khalkedon Konsili sonrası dönemin en önde gelen Hıristiyan ilahiyatçısı Severos da bu sırada Antiokheia Kilisesi'ni yönetiyordu[1019]. Doğuda Khalkedoncu konum sadece Constantinopolis ve Yaruşalim'de nispeten etkindi. Akakios *Skhisması* yüzünden Khalkedoncu başkent kilisesi Roma'nın desteğinden de yoksundu. Bu kilise, Roma tarafından yeterince Khalkedoncu olmadığı gerekçesiyle de eleştiriliyordu, çünkü Zenon ve Anastasios dönemlerinde izlenen kilise siyaseti bağlamında başkent kilisesinin merkezi rol oynadığı farz ediliyordu. Kısacası, Hıristiyanlık dünyası ana hatlarıyla üç temel kısma ayrılmış durumdaydı: Roma, doğunun Khalkedoncuları ve doğunun Miafizitler[1020].

Bu bağlamda, Iustinus döneminde Zenon ve Anastasios tarafından takip edilen dinî politikanın temel esasları değiştirildi ve bir kez daha Khalkedon Konsi-

---

[1016] Theophanes, s. 240 (=AM 6005=AD 512/513).
[1017] Prokopios, *GT*'de: "... sarsak bir ihtiyardı ve hepten cahildi. Halk diline göre elifbadan habersizdi. Bir Bizanslı için görülmemiş bir şey" demektedir.
[1018] Prokopios, *GT*, s. 59 ve ayrıca krş. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 64.
[1019] Severus'un hayatı ve bir ilahiyatçı olarak önemi özet halinde şurada bulunmaktadır: Volker Menze-Kutlu Akalın, "Kann man Bücher verbrennen? Severus of Antioch's Letter to Nonnus Scholasticus, a Heretical Codex, and Late Roman Autodafe", *Oriens Christianus* 97, Otto Harrassowitz: Wiesbaden 2015, ss. 3-5 (makale kitapçığı).
[1020] Meyendorff, "Justinian", s. 47.

li'ni merkeze taşıyan bir anlayış benimsendi[1021]. Nitekim Latin kökenli olan Iustinus da "Yunanca değil Latince konuşan çoğu Romalı gibi Miafizit değil, Khalkedon (Konsili) itikadı yanlısıydı[1022]. Bu yeni politika, bir taraftan imparatorluk yönetiminin Roma Kilisesi'yle barışmasını zaruri kılıyor, diğer taraftan ise Hıristiyanlığın Miafizit kristolojisini savunan konsil karşıtlarının bir kez daha devletle karşı karşıya gelmesi anlamını taşıyordu.

Iustinus, muhtemelen Iustinianus'un yönlendirmesiyle, herşeyden önce Akakios *Skhisması*'nın bertaraf edilmesi için çaba sarfetti. Bu amaçla devletin din politikasını Roma Kilisesi'nin yörüngesine soktu ve bütün kilise merkezlerinden Roma'nın üstünlüğünü kabul etmelerini istedi. V. Menze ve K. Akalın, Iustinus'un bu bağlamdaki hareket tarzını şu şekilde özetlemişlerdir:

> Iustinus Constantinopolis başpiskoposunu Roma'daki papayla birleşmeye mecbur tuttu ve doğu eyaletlerinde katı bir Khalkedoncu politika uyguladı. Bu imparatorluk yaptırımının temelinde Papa Hormisdas'ın bir *libellus*u bulunuyordu. Bunu bütün piskoposlar imzalayacaklar, ardından da Roma'ya göndereceklerdi. İmzayı atmış olanlar ise Roma (Kilisesi'nin) inancına ve otoritesine boyun eğdiklerini beyan etmiş oluyorlardı. *Libellus*ta, Hormisdas, Roma Kilisesi'nin havariler döneminden beri "ortodoks" inancı tertemiz şekilde muhafaza ettiğini, buna karşılık doğudaki diğer kilise merkezlerinin geçmişte bazı açılardan doğru yoldan saptıklarını öne sürmüştü. Bunun doğuda sadece Khalkedon karşıtları arasında değil, Khalkedoncular arasında bile bir kez daha nefret dolu bir ihtilafla karşılanması sürpriz değildir[1023].

Görüldüğü gibi, Roma Kilisesi imparatorluk yönetimiyle yeniden barışmak için gerçekten ağır koşullar sunmuştu. Hormisdas'ın *libellus*u muhtemelen iki açıdan çok önemlidir: Birincisi, Roma Kilisesi'nin statü açısından bu tarihten önce doğudaki büyük kilise merkezlerinin üstünde bir konumda bulunmadığı anlaşılmaktadır. İkincisi, bu *libellus* bilhassa Miafizitler tarafından kesin şekilde reddedilmişti. Bu yüzden de henüz Iustinus'un saltanatının başlangıcı sırasında

---

[1021] Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 4; Agapius, *Universal History* II, s. 166; *Chronique de Michel le Syrien*, ii. ix. 12, s. 169; John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41; John Nikiu, s. 133; *Chronological Canon of James*, s. 318; *Siirt Vekayinamesi*, s. 146; Ayrıca bk. Bury, *HLRE*, i. 22, ss. 361-383.

[1022] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 187; V. Menze, Iustinus'un 518 yılından, yani imparatorluk makamına yükselmeden önce Khalkedon Konsili yanlısı olduğu iddiasını ikna edici bulmamakta ve burada başkentteki dini durum başta olmak üzere başka bazı hassas dengelerin rol oynadığını düşünmektedir. Bk. Volker L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford Unv. Press 2008, ss. 18-22, 30.

[1023] Volker Menze-Kutlu Akalın (tercüme ve sunum), *John of Tella's Profession of Faith: The Legacy of Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, Gorgias Press: Piscataway, NJ 2009, s. 5.

Doğu Hıristiyanları ile devletin arası bir kez daha açılmaya başladı. Nitekim *libellus* metnini imzalamayı reddeden Miafizit ruhbanlar hemen sürgüne gönderildiler ki, Miafizit bir tarihçi bu durumu şu sözlerle nakletmişti:

> Iustinus savaşlarda ve Roma disiplini altında yetiştirilmişti. Fakat Kutsal Ruh'tan esinlenen peygamberler ile öğretmenlerin sözlerinden hiçbir öğreti hakkında kendisine bilgi verilmemiş ve hiçbirisinden haberdar edilmemişti. Böylece, saltanatının başında birleşmeden sonra İsa'da iki tabiat olduğunu kabul edenler onu yanılttılar ve Iustinus sade bir insan olduğu ve ilahi dogmalar hakkında hiçbir eğitimi bulunmadığı için Khalkedon Konsili kararlarını lağvetmek amacıyla İmparator Zenon tarafından neşredilmiş bulunan Henotikon'dan beri kilisede nispeten mevcut sükûneti, Khalkedon Konsili'nde ortaya atılmış bazı sözlerle iğfal etti. Roma İmparatorluğu'nun nüfuz alanı olan bölgelerde inançlı insanlar (bu zamana kadar) rahatsız edilmeksizin barış içinde yaşıyorlardı, ancak sonra Iustinus Khalkedon Konsili'ne taraftar olunmasını ve bunun kilisede ilan edilmesini emretti. Buna göre, Khalkedon Konsili'ni kabul etmeyen herkes sürgüne gönderilmeliydi[1024].

Konsil karşıtı Miafizit bir anonim yazar tarafından kaydedilen bu cümleler, Iustinus dönemiyle birlikte imparatorluk yönetiminin kilise ve Hıristiyanlık siyasetinde köklü bir değişiklik yaşandığı hususunu açıkça ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede, İmparator Iustinus tahta çıkar çıkmaz topladığı bir konsil kanalıyla Miafizit Hıristiyanlık yorumunun o zamanki en büyük savunucusu olan Antiokheia başpiskoposu Severos'un azlini emretti. Iustinus, rivayete göre Severos'un sağ olarak yakalanmasını istemişti. Ancak başkentte yaşanan gelişmeleri yakından takip ettiği anlaşılan Severos, derhal Antiokheia'dan ayrılmış ve himaye gördüğü Aleksandreia'ya kaçmıştı (518)[1025]. Bir saptamaya göre, 519'da Khalkedoncu Roma ile yeniden birlik tesis edilmiş olması ve Khalkedoncu cephe tarafından sürdürülen lobinin tesiriyle Severos Antiokheia'ya firar etmişti[1026]. Bu andan itibaren imparatorluk yönetimi konsil karşıtı Doğu Hıristiyanları üze-

---

[1024] Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, ss. 16-17.

[1025] Severos'un azli ve Aleksandreia'ya kaçması hakkında bk. *Chronicle of Edessa* 87; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 4; Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 19 (Severos ile birlikte azledilip görevini bırakmak zorunda bırakılan elli dört piskoposun listesini de vermiştir); John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41; Theophanes, s. 249 (=AM. 6010=AD. 517/8); Malalas, xvii. 6, s. 232; Ayrıca bk. M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 238-240.

[1026] Philip Wood, *We Have No King But Christ: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, Oxford Studies in Byzantium, Oxford University Press: New York 2010, s. 166.

rindeki baskıyı iyici arttırdı ve "hizipçi" görülen doğu kiliselerini devlet denetimine alarak kilise birliğini temin edebilmek amacıyla onlara konsil kararlarını ve bilhassa da konsilin kristolojik tanımlamasını zorla kabul ettirme siyasetine tutundu. Khalkedon Konsili'ni toplayan İmparator Marcianus döneminden sonra ikinci kez, şimdi Iustinus dönemiyle birlikte ve 519 yılı itibariyle, doğu eyaletlerindeki kilise merkezlerinde Constantinopolis'ten atanan konsil yanlısı başpiskoposlar devri başladı. Ne var ki, konsil karşıtları ne kendilerine dayatılan kristolojik tanımlamayı ne de söz konusu bu başpiskoposları kabul etmeye yanaştılar. Bu ise devlet baskısının daha da artması ve hatta devlet güçlerinin yer yer kanlı sayılabilecek takibatlara girişmesi neticesini verdi[1027]. Bilhassa Antiokheia Kilisesi'ne atanan ve Miafizit karakterli Süryani kaynakları tarafından kendisine karşı hissedilen nefret yüzünden "Yahudi" tabir edilen Paulos, halefleri olan Euphrasios (521-528) ve Efrem (528-546) ile birlikte, Khalkedon Konsili kararlarını kabul etmeyen Miafizit ruhbanlara ve hatta bir ölçüde de halka karşı sert tedbirlere başvurdular[1028].

Iustinus, diğer bazı icraatlarıyla da devletin dini açıdan rotasını açıkça ilan etmiştir. Örneğin, *Praepositus Sacri Cubiculi* Amantios[1029] ile *Cubicularius* Andreas[1030] siyasi olduğu kadar dinsel sebeplerle de katledildiler[1031]. Askhepios Bar Mallahe kabilinden konsil yanlısı "Melkit" din adamları kanalıyla doğunun taşra bölgelerinde yaşayan Miafizitler ve bilhassa Miafizit kristolojinin propagandasını yapan ruhbanlar büyük baskı altına alındılar, hatta kimi zaman işkence görüp öldürüldüler[1032]. 519-520 yılında, Vitalianus'un bertaraf edilmesinden bir süre önce yayınlanmış olan bir fermanla, orduda görev yapan tüm askerler Khalkedon Konsili'nin kristolojik formülünü kabule mecbur tutuldular[1033]. Sonuç olarak, Iustinus dönemiyle birlikte doğunun Miafizitleri ile devlet merkezi arasında derin bir uçurum yaratılmış oldu. Nitekim Miafizit görüşlü Hıristiyan

---

1027 Bilhassa bk. Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, ss. 19, 22-38; Ayrıca bk. John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41, John Malalas, xvii. 6, s. 232; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 4; *Chronological Canon of James*, s. 318.

1028 Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, ss. 39-41, 50-51; Pseudo-Zacharias, x. 1-3; *Chronological Canon of James*, s. 320; John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 41; Evagrius, *Hist. Eccl.*, iv. 4; Theophanes, s. 264 (=AM. 6019=AD. 526/7); Ayrıca detaylar için bk. M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 241.

1029 *PLRE*, II, ss. 67-68.

1030 *PLRE*, II, ss. 88.

1031 A. A. Vasiliev, *Justin the First: An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Harvard Unv. Press: Cambridge 1950, ss. 102 vd.

1032 Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, ss. 26-28 ve 46-48; Pseudo-Zacharias, viii. 4.

1033 Vasiliev, *Justin the First*, s. 242.

yazarlar, bu hususu birçok örnek üzerinden detaylarıyla birlikte nakletmişlerdir. Ancak bu yazarların bazen çok abartılı anlatımlar yaptıklarını da göz önünde tutmak zorundayız. Çünkü özellikle İslam sonrası dönemin Miafizit-Süryani yazarları, Khalkedon Konsili ve Roma İmparatorluğu karşıtlığını Süryaniler açısından kimlik oluşturma kaygısıyla bilhassa önplana çıkarıp vurgulamışlar ve bu yüzden de kimi zaman abartı sayılabilecek anlatımlar yapmışlardır[1034].

b. Iustinianus (527-565): "Büyük Roma" Hayali ve Kilise Siyaseti

Iustinus'un sonrasında tahta beklendiği gibi imparatorluğu aslında Iustinus döneminde de perde arkasından yönetmekte olan yeğeni Iustinianus (527-565) çıktı. Iustinianus da Latin kökenliydi ve ilke olarak Khalkedon Konsili'nin kristoloji formülüne taraftardı. Ancak onun siyasi açıdan başlıca emeli, imparatorluğun eski Roma ihtişamına ve geniş sınırlarına yeniden kavuşmasıydı. Bu beklenti, imparatorluk yönetimi açısından bir yönüyle batı yönünde girişilecek askerî seferleri, diğer bir yönüyle ise Roma Kilisesi'yle tam bir uyum içinde bulunmayı zaruri kılıyordu. Bunun sonucu olarak Iustinianus Roma Kilisesi'ni tüm Hıristiyanlık âlemi üzerindeki en yetkili din kurumu yapabilmek amacıyla tamamen Roma Kilisesi'nin yörüngesine girdi; itikadî açıdan Khalkedon Konsili'ni ihya etti ve konsil karşıtlarına karşı genel itibariyle sert bir politika izledi. Fakat Iustinianus'un kilise siyaseti bu kadar basit bir tanıma sahip değildi, çünkü bu dönemde imparatorluk yönetimi konsil karşıtı Miafizit Hıristiyanları da gözden çıkarmamıştı.

(1) Iustinianus'un Hıristiyanlık ve Kilise Politikaları

Iustinianus'un oldukça değişken karakterli kilise siyaseti iki temel bağlam üzerinden incelenebilir. Birincisi, Iustinianus, saltanatının ilk yıllarında Afrika ve İtalya'nın yeniden fethedilmesiyle birlikte Roma Kilisesi'yle birleşilmesi fikrine büyük önem vermiştir. Bu yüzden, Iustinianus'a göre, antik Roma'nın saygınlığı tartışılmazdı ve Roma'nın başpiskoposu kilise hiyerarşisinde birinci sırada yer almalıydı. Çünkü imparator ile Roma'nın başpiskoposu birlikte çalışmazlarsa batı topraklarını ele geçirmek veya geçirilse bile kontrol altında tutmak Iustinianus'a göre imkânsızdı. Iustinianus bu çerçevede iki yönlü bir siyaset takip etti: Roma'nın "apostolik" köken iddialarını destekleyip daha da önplana çıkardı ve henüz Iustinus'un saltanatı sırasında 519 yılında yaptığı gibi papayı ka-

---

[1034] Detaylar için bk. Z. Duygu, *STYGA*, ss. 41-65.

zanabilmek için başkent başpiskoposunu feda etmeye hazır olduğunu belli etti[1035]. Bunu yukarıda anlatmıştım. Nitekim bu tarihte Akakios *Skhisması* ortadan kaldırılmış, Constantinopolis başpiskoposu ise papanın gönderdiği *libellusu* kabule mecbur tutulmuştu[1036].

Iustinianus'un kilise siyasetindeki ikinci bağlam ise biraz daha karmaşık boyutlar barındırmaktadır. Iustinianus bizzat Khalkedoncu bir Hıristiyandı. Zira "Constantinopolis'te Grekçe teoloji literatürüne derin bir aşinalık kazanmış ve Miafizitizm karşıtı hizipten yana tavır almıştı[1037]." Bu yüzden iktidarı boyunca genel olarak konsil karşıtı Miafizitleri baskı altında tutmayı planlayan bir anlayış taşıdı. Nitekim bu anlayış onun kilise siyasetinde Roma Kilisesi'yle bütünleşmeye ilişkin yaklaşımıyla da oldukça tutarlıydı. Buna karşın, Iustinianus Miafizitlerden umudu tamamen kesmiş de değildi. Yine bütün bir iktidarı boyunca, konsil karşıtı bu "hizipçi" Hıristiyanları kazanabileceği ümidiyle bir takım faaliyetlerde bulundu. İmparator, örneğin Miafizitlerin "güzellikle" ikna edilebilecekleri zannıyla başkentte inanç meselesi üzerine özgür tartışma platformları tertipledi. İmparatoriçe Theodora'nın Miafizitleri destekleyen bir tutum izlemesine izin verdi. Miafizitlere hoş görünebilmek amacıyla Theodorosçu Hıristiyanlık yorumunun önde gelen ilahiyatçılarını aforoz etti. Konsil karşıtları ile konsil yanlıları arasında müşterek bir zemin oluşturabileceği kanaatiyle *Theopaskhit* (Tanrı'nın azap çekmesi) formülünü (İngilizce'de *Theopaschite*) resmen destekledi ve hatta 533'te bizzat ilan etti. Yani Iustinianus bir taraftan Miafizitizm karşıtı bir devlet politikası izlemiş, diğer taraftan ise onları kazanmanın yollarını aramıştı. Şimdi, bu hususlara ilişkin detayları anlatmaya çalışacağım.

Iustinianus'un Miafizitleri kazanabilmek açısından önemli bir faaliyet alanı başkentte entelektüel tartışmalar düzenlemek olmuştur. Iustinianus, Miafizit kristolojinin o günkü önde gelen teologlarını bu tartışmalar sırasında ikna ederek kazanabileceği ve bu sayede belki kilise birliğini tesis edebileceği düşüncesindeydi. Ancak imparator bu tartışmaların sonuçları açısından sükût hayaline uğramıştır. Zira Miafizit cephenin ruhbanları da aynı beklentiye sahipti, yani onlar da bu vesileyle konsil yanlılarını ikna edebilecekleri ümidini taşıyorlardı. 532 yılında yapılan bu tarz bir tartışmaya ilişkin kayıtlar, Miafizit bir tarihçi tarafından şu sözlerle nakledilmiştir:

> (Miafizit görüşlü) Mısırlı rahiplerin başkentte inanç meselesi üzerine (tartışmak için) bir toplantısı oldu. (Onlar) şevk içinde toplandılar, başkente ulaştılar,

[1035] Meyendorff, "Justinian", s. 47.
[1036] V. L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, s. 32.
[1037] P. Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, s. 174.

konuştular, tartıştılar, azarlayıp payladılar. Karşıt (Khalkedon Konsili yanlısı) grubun yumuşamayacağını anladıklarında geri döndüler, gemilerine bindiler ve hiçbir başarı elde edemeden ülkelerine doğru (oradan) ayrıldılar[1038].

İmparatoriçe Theodora'nın ölümünden sonra gerçekleşen aynı türden bir toplantı ise bizzat tanık bir tarihçi tarafından şu sözlerle tasvir edilmiştir:

> Böylece, doğru inançlı (ve mümin bir hanım) olan, müminlerin (=Miafizitlerin) tarafını destekleyip onlara özen gösteren, barınak sağlayan, onları saklayan ve doyuran İmparatoriçe Theodora'nın ölümünden sonra, Iustinianus'un danışmanları toplanarak şöyle söylediler: "Artık azizler arasında yer alan imparatoriçe öldüğüne göre – ki o dik kafalılık yaparak (dinî görüşleri açısından) size iştirâk etmeyen kimselere özen göstermişti – şayet emir verir de onları toplayıp başkente getirirseniz, onların tümü sizi takip edecek ve (Khalkedon'daki) konsile rıza gösterecekler. Zira (şimdi destekçileri olan imparatoriçe öldüğü için) onlar korku içindedirler ve güç kaybetmişlerdir."

İmparator danışmanlarından bu sözleri duyunca aklı bu işe yattı. (Gerçekten) bunu yapmak iyi olabilirdi.

(Bu bağlamda) öncelikle ödül vaadiyle bu naçiz kişiye, bana, Asialı Yuhanna'ya talimat verdi. (Buna göre,) tahtırevan taşıyıcılar ve öteki hayvanlar için gerekli olan (malzemelerin) ve yolculuk masraflarının karşılanacağına dair garanti vererek, Suriye'deki tüm manastırların toplanmaları (gerektiği şeklindeki) mesajının uygulanmasına yardımcı olmamız gerekiyordu. (İmparator) bir sonraki emrinde büyük vaatler ve sayısız malzemeler ile Suriye'den ayrılıp yolculuğa çıkmamız için bizi sıkıştırınca, ona şüphelerimizden bahsetmeye başladık. Beyaz saçlarından dolayı saygınlığı bulunan kimselere manastırlarından ayrılmaları gerektiği yönünde emirler gönderip onları rahatsız ederek ne amaç güttüğünü kendisine sorduk. Sonra, onlar, özellikle de çeşitli ülkelerde sürgünde olanlar, seyahâtlerinin uzunluğundan tedirginlik yaşayabilir, incinebilirlerdi.

Ve o (=imparator), pek çok sebeple bu (sözlerimize) karşılık sert bir cevap verdi. (Ancak) bizim aynı meseleleri (=endişeleri) aracılar kanalıyla (yeniden) dile getirdiğimizi de duydu. Özür dileyerek (güya) kutsal ve mükemmel insan (olarak) geçinenlerin küfür ve mırıldanmalarından çekindiğimizi söyledik. Böylesine reddedilmiş (bir halde bulunmamız) ve itaatsiz (-lik göstermemiz) sebebiyle ümitsizlik içindeydik. (Nitekim) o, bizi görevden alarak ayrılmamıza müsaade etti.

(Bizim yerimize) bunu yapmaya hevesli başka bir adamı (göreve) getirdi ve onu (aynı vazifeyle) yolladı. Bu yüzden, 400 civarında şerefli ihtiyar toplandı.

[1038] *Zuqnin Kroniği* (III. Bölüm), *STYGA*, s. 334.

Bunlar, onlara verilmiş olan "Isidoros/Esidorus Evi"[1039] denilen geniş ve büyük avluya gelip orada kaldılar. Onların (kentte) belirmeleriyle birlikte şehrin çoğu kutsamalarına nail olmak amacıyla sürü halinde toplandı.

Böylece, imparatorun huzuruna girdiler. (İmparator) onlara baktı ve manzara karşısında hayrete düştü. (Zira) onlarla inanç meselesi üzerine bir tâhkikât yapmış ve onların inançlarında sağlam ve sözlerinde güçlü (kimseler) olduklarını fark etmişti. Onlar ne danışmanların düşündükleri gibi (yetersiz kişilerdi), ne de imparator onlarda kendisine (danışmanları tarafından evvelce) söylendiği gibi güçsüzlük (hâli) sezmişti. Bu şekilde, bir yıl ve daha fazla (süre) içeri girip çıktılar, konuşup tartıştılar. Fakat ne teslim olup boyun eğdiler, ne de güçten düştüler. Sonunda gitmek için müsaade istediler ve hiçbir başarı elde edemeden oradan ayrıldılar[1040].

Bu kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, Iustinianus döneminde Miafizit görüşlü konsil karşıtlarıyla konsil yanlılarını müşterekte buluşturabilmeyi amaçlayan bir dizi toplantı yapılmıştı. Ancak sonraki gelişmelere baktığımızda şunu söyleyebiliriz ki, bunlardan istenilen sonuç alınamamıştı.

Iustinianus'un Miafizitleri kazanabilmek amacıyla diğer bir önemli icraatı *Theopaskhit* formüle destek vermek olmuştu. *Theopaskhit* problem, "İskitli Keşişler" diye bilinen bir grubun Theodorosçu kristolojiye muhalefet amacı taşıyan bir dinsel tanımlama biçimini 519'da tekrarlaması nedeniyle imparatorlukta gündemi meşgul etmeye başlayan bir tartışmaydı. Bu tanımlama biçimi "teslisin bir öğesi acı çekti" veya "teslisin bir öğesi çarmıha gerildi" ifadelerinden oluşmuştu. Bu kullanım, başkentte ibadeti aralıksız devam ettiren bir manastır olup fanatik derecede Khalkedon Konsili yanlısı keşişlerden oluşan Akoimetai veya Uykusuzlar Manastırı'ndan (Μονή τῶν Ακοιμήτων) gördüğü büyük tepkiye rağmen Iustinianus tarafından desteklenmişti. Nitekim 15 Mart 533'te yayınlanan bir ferman, bu formüle resmi devlet desteği sağladı. İmparatorun burada amacı bu formül üzerinden kilise birliğini temin etmek ve konsil karşıtlarını kazanmaktı. Çünkü bu formül beklenmedik bir şekilde hem Khalkedon Konsili yanlıları hem de Miafizitler arasında yer yer benimsenmişti. Nitekim bu yönüyle bakıldığında *Theopaskhit* formül Miafizitlerle konsil yanlıları arasında müşterek bir buluşma noktası olabilirdi[1041].

[1039] Misafirhane veya Darulaceze (ξενών) gibi bir yapı olmalıdır. ξενών = Yabancılara, konuklara ayrılan oda; konuk odası, misafir odası. Krş. G. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 455.

[1040] *Zuqnin Kroniği* (Ephesoslu Yuhanna'dan iktibasen, III. Bölüm), *STYGA*, s. 339-340.

[1041] Cyril Hovorun, *Will, Action and Freedom, Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill: Leiden-Boston 2008, s. 44.

Bu örnek göstermektedir ki, Iustinianus imparatorlukta "kilise birliği" idealini gerçekleştirmek için Theodorosçu Hıristiyanlık yorumunu "ötekileştirme" ve bu sayede Miafizitler ile Khalkedoncular arasında ortak bir nokta oluşturma siyaseti gütmüştü. Çünkü Theodorosçu Hıristiyanlık, Iustinianus döneminde imparatorluk topraklarında birbirleriyle mücadele halindeki Khalkedoncular ile Miafizitlerin müşterek şekilde hoşlanmadıkları bir kristolojik pozisyondu. Bu yoruma karşı göstermelik surette cephe almak Iustinianus için önemli bir kayıp olmazdı. Zira bu yorumun taraftarları büyük oranda İran sahasında ve Sasani yönetimi altında yaşıyorlardı ve önemli teorisyenleri de bir önceki yüzyılda ölmüştü. Hâlbuki bu gibi bir siyasetin imparatorluk yönetimine getirisi olabilirdi, yani, imparatorluk dâhilinde "kilise birliği" idealinin gerçekleşmesi için ülke toprakları dışında yaşayan Theodorosçu Hıristiyanların feda edilmeleri pek de sakıncalı değildi.

Gerçekten, Iustinianus Miafizitleri kazanabilmek veya onları konsil yanlılarıyla müşterekte buluşturabilmek amacıyla Theodorosçu Hıristiyanları feda etmişti. İmparator, Theodorosçu Hıristiyanlığın önde gelen temsilcilerini, yani Hıristiyanlık tarihinde "Üç Fasıla" (Yun. τρία κεφάλαια, *tría kephálaia*, İng. *Three Chapters*) şeklinde tanımlanan Mopsouestialı Theodoros'u, Kyrroslu Theodoretos'u ve Edessa'nın eski piskoposu Ḥibo'yu, kaleme aldıkları eserler ve mektuplarla birlikte aforoz etmişti[1042]. Iustinianus, Miafizitlerin nefret ettikleri bu ilahiyatçıların ve eserlerinin aforoz edilmesiyle birlikte konsil karşıtı Miafizit unsurların nispeten gönlünü almak ve onlarla barışmak amacı taşımıştı. Çünkü Miafizit Hıristiyanlar Khalkedon Konsili'ni daima Antiokheia ekolünün, yani Theodorosçu Hıristiyanların kendileri üzerinde elde ettikleri bir galibiyet gibi görmüş ve yorumlamışlardı. İmparatorun bu teşebbüsü başlangıç aşamasında umut vaat etmişti. Zira Papa Vigilius da dâhil olmak üzere büyük kilise merkezleri bu karara destek vermişlerdi. Ne var ki, Vigilius kendi kilisesine söz dinletemedi ve geri adım atarak Iustinianus'a olan desteğini çekti[1043]. Hatırlanacağı gibi, Roma Kilisesi'nin -kendi belirlediği koşullar altında olmadıktan sonra- doğu eyaletlerindeki Hıristiyanlarla barışmaya yönelik tüm teşebbüslere peşinen karşı olduğunu daha önce de söylemiştim.

Iustinianus Hıristiyanlığın Khalkedon'da büründüğü renge taraftar bir imparatordu. Hatta anlaşıldığı kadarıyla özellikle iktidarının son döneminde kris-

---

[1042] G. O'Collins, *Christology*, s. 199.
[1043] V. L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, s. 265.

tolojik meseleleri kişisel bir uğraş haline getirmişti. Ancak imparator Hıristiyanlığı siyasi bir bakış açısıyla değerlendirmekten de geri kalmamıştı. Iustinianus'un eşi Theodora Hıristiyanlığın Miafizit görüşüne mensuptu[1044] ve Aleksandreia'nın Miafizit başpiskoposu dinî konularda Theodora'nın başlıca danışmanıydı. Theodora'nın bütün yaşamı boyunca serbestçe Miafizit Hıristiyanları desteklemiş ve himaye etmiş olması, Iustinianus'un eşi ile birlikte Hıristiyanlık dünyasının iki karşıt kutbu arasında denge siyaseti izlediklerini gösteriyor olmalıdır[1045]. Nitekim bu siyaseti Iustinianus'un Miafizitleri tamamıyla kaybetmemek adına sürdürdüğü bir faaliyet olarak tanımlamak da mümkündür. Çağdaş tarihçi Prokopios bu konuda şöyle konuşmaktadır:

> Doğrusu uzun zamandır herkes hem düşünce olarak hem de yaşam biçimi olarak Iustinianus ile Theodora'nın her zaman birbirlerine taban tabana zıt olduğunu zannediyordu. Fakat daha sonra fark edildi ki, tebaaları arasında bir görüş etrafında bir araya gelerek onlara karşı isyan etmesinler diye, bu izlenim, imparator ve imparatoriçe tarafından kasıtlı olarak körükleniyordu ki, tebaaları da onlar gibi farklı görüşlerde olabilirlerdi[1046].

Bununla birlikte, Iustinianus'un bizzat kendi dini görüşlerinde de bazı zamanlarda kararsızlıklar yaşadığı bu aşamada hatırlanmalıdır. Örneğin, imparatorun iktidarının son yıllarında Halikarnassoslu Iulianos'un[1047] kristolojik görüşlerini kabul ettiğini biliyoruz[1048].

Miafizitleri kazanmaya yönelik bütün bu teşebbüslerden ayrı olarak, Iustinianus döneminde imparatorluk yönetiminin hâkim din siyaseti ise Miafizit un-

---

[1044] İmparator Iustinianus'un eşi Theodora, Miafizit Hıristiyanlara karşı daima merhametli olmuş ve onları himaye etmiştir. Bk. Pseudo-Dionysius/*Chronicle of Zuqnin*, s. 124; John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 1. 1; Ayrıca bk. Bury, *HLRE*, i. 15, ss. 28-35; Suzan A. Harvey, "Theodora the 'Believing Quenn': A Study in Syriac Historioghaphical Tradition", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 4: 2, 2001, ss. 209-234.

[1045] C. A. Stern, "Justinian", s. 153; T. Kaçar, "Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu", s. 113.

[1046] *GT*, s. 78 ve ayrıca bk. S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 194.

[1047] Halikarnassos piskoposu Iulianos (ö. 527 sonrası), Hıristiyanlık tarihinde kendi ismiyle anılacak olan ve Miafizit Hıristiyanlar içinde bölünme teşkil eden kristolojik bir yorumun teorisyenidir. Detaylar için bk. Zafer Duygu, "Julyanist Kristolojiye Karşı VIII. Yüzyılda Ermeni ve Süryani Ortodoks Kiliselerinin Reaksiyonları", *Yeni Türkiye Dergisi: 60, Ermeni Meselesi Özel Sayısı*, Ankara 2014, ss. 231-242.

[1048] M. Van Esbroeck, "The Aphthartodocetic Edict of Justinian I and its Armenian Background", *Studia Patristica: Proceedings of the Twelfth International Conference on Patristic Studies*, Oxford 1995.

surların baskı altında tutulması olmuştu. Miafizit görüşlü tarihçiler bu hususa ilişkin birçok kayıt nakletmişlerdir. Devlet, bu açıdan Mısır bölgesinde pek bir başarı sağlayamadı, çünkü buradaki ruhbanlar ve halk arasında Miafizit kristoloji rakipsiz şekilde hâkimdi. Suriye bölgesinde ise konsil karşıtı Miafizitler kadar konsil yanlıları da (Melkitler) güçlüydüler[1049]. Bu yüzden Miafizit ruhbanların buradaki direnişi ancak sürgündeki Antiokheia başpiskoposu Severos'un ölümüne dek (538) devam edebildi. Ne var ki, bu tarihte Severos'un ölümü Miafizit kilise hiyerarşisi için çok ağır bir darbe oldu. Aleksandreia'nın Miafizit başpiskoposu Theodosios da Constantinopolis'te gözaltında tutuluyordu. Böylece, doğunun iki büyük kilise merkezi ve bu kiliseler tarafından savunulan Miafizit Hıristiyanlık yorumu şimdi başsız kalmışlardı. Iustinianus, belki bir ara bunun büyük bir fırsat olduğunu düşündüğü için ve Khalkedon Konsili yanlısı ruhbanlarla işbirliği yaparak, konsil karşıtı Doğu Hıristiyanları üzerinde büyük bir baskı hareketine girişti. Prokopios'un bildirdiğine göre, İmparator Iustinianus bu uğurda kan dökmekten bile çekinmemişti:

> Bütün insanları Mesih meselesinde tek bir inanç etrafında toplamak hevesinde olduğu için, buna uymayan herkesi duygusuzca yok etti ve bu arada, dindar bir tavır da takınıyordu. Çünkü kurbanları kendisiyle aynı itikadı paylaşmıyorsa, bu ona cinayet gibi görünmüyordu[1050].

Nitekim Hıristiyanlığın konsil karşıtı Miafizi cephesini temsil eden kaynaklara göre bu doğrultudaki siyasetin ve yapılan baskıların sonucunda imparatorluğun doğusunda Miafizit görüşlü ruhban bırakılmamıştı[1051].

Buna karşın Sasaniler Iustinianus döneminde doğuda imparatorluk yönetimi için tehdit olmayı sürdürüyorlardı. Bu süreçte Sasani hükümdarı Hüsrev ile yapılan savaşlar devlete çok pahalıya mal olmuştu[1052]. Doğudaki konsil karşıtlarının devlet baskısı altında bulunmaları onları imparatorluk merkezinden soğutuyor, hatta İran nüfuzuna sokuyordu. Aşağıda, Phokas ve Herakleios dönemlerindeki Sasani savaşları bahsinden görüleceği gibi, Sasani yönetimi Roma İmparatorluğu'ndaki dinsel gelişmeleri yakından takip ediyordu. Zenon döneminde Theodorosçu Hıristiyanları ülkesine kabul eden Sasaniler, Phokas ve Herakleios dönemlerinde ise imparatorluk topraklarında gerçekleştirdikleri askeri faaliyet-

---

[1049] T. Kaçar, "Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu", s. 112.
[1050] S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 436.
[1051] M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 247-248.
[1052] Detaylar için bk. Geoffrey Greatrex-Samuel N. C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, C. II, AD 363-630*, Routledge: London-New York 2002, ss. 82-150.

ler sırasında açıkça Miafizit Hıristiyanları destekleyeceklerdir. Bu durum, Sasanilerin çeşitli zamanlarda Roma yönetiminin din siyasetine muhalif Hıristiyan gruplara arka çıkmak için tereddüt göstermedikleri ve fırsatların değerini bildikleri olgusunu kanıtlamaktadır. Kısacası, imparatorluk yönetiminin Miafizit Hıristiyanlara yönelik baskı politikası kendisi açısından ağır sonuçlar doğurabilirdi ve dolayısıyla devletin doğudaki lojistik tabanını yitirmesi an meselesi olabilirdi.

İşte bu çerçevede, imparatorluk yönetiminden gördüğü baskılar yüzünden sinmek zorunda bırakılan Miafizit Hıristiyanlar, yine bizzat Iustinianus döneminde Yaᶜkub Burdᶜono isimli bir ruhban tarafından yeniden organize edildiler[1053]. Sıradan bir din adamı olan Yaᶜkub Burdᶜono'nun Antiokheia Kilisesi'nin Miafizit hiyerarşisinde konsil karşıtı Süryaniler açısından bu denli büyük bir rol oynaması, Hıristiyanlığın Miafizit kristolojisini benimseyen İmparatoriçe Theodora ile Roma İmparatorluğu'na bağlı bir Arap Krallığı olan Gassanilerin Meliki Haris b. Cebele sayesinde olmuştu. Bunlar, Iustinianus'a, ülkenin doğu eyaletlerindeki konsil karşıtlarının İran tehdidi yüzünden imparatorluk için ifade ettiği önemi anlattılar ve devletin dinî siyasetinde değişiklik yapmak zorunda olduğuna onu ikna ettiler[1054]. Burada muhtemelen Iustinianus, "Miafizitlerin sayıca yok edilemeyecek kadar çok fazla ve doktrin terimlerinin keyfi olarak yeniden tanımlanmasıyla Khalkedon itikadına döndürülemeyecek kadar iyi organize oldukları" gerçeğini de hesaba katmış olmalıdır[1055]. Neticede, ruhban hiyerarşisi yok edilmek üzere olan Miafizit gruplar, Yaᶜkub Burdᶜono tarafından yeniden canlandırıldı. Yaᶜkub, Suriye ve Mezopotamya'da güçlü bir kilise hiyerarşisi kurdu ve böylece bu bölgeler Miafizit kristolojinin kalesi haline dönüştüler.

Ancak doğudaki bu olumlu hava da uzun sürmedi. Çünkü bir taraftan imparatorluk yönetiminin dinî siyaseti yeniden katı tutumuna avdet etti, diğer taraftan Constantinopolis Kilisesi'nin bir entrikası sonucu Antiokheia Kilisesi'ndeki Miafizit hiyerarşide "Yakubilik" tabir edilen yeni bir bölünme ortaya çıktı[1056]. Yaᶜkub Burdᶜono, bütün çabalarına rağmen bu bölünmenin önüne geçemedi. Ancak bu ayrılık kristolojik bir temele dayanmıyordu ve bu yüzden de kalıcı bir etki ortaya çıkarmadı.

1053 Pseudo-Zacharias, x. 12; *Chronological Canon of James*, s. 319 (ismen atıf).

1054 P. Wood, *We Have No King But Christ*, s. 169; M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 248-254.

1055 S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 194.

1056 Bu hususta bk. John Ephesus, *Hist. Eccl.*, iii. 4. 14-19, 31-35; Krş. M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 264-266.

Miafizit ruhban hiyerarşisinin doğuda yeniden tesis edilmesi elbette Iustinianus'un bilgisi veya izniyle olmuştu. İmparator, bu gibi girişimlerin doğu ile buzları erittiğinin farkındaydı. Nitekim "kilise birliği" idealini konsil karşıtı Miafizit unsurların gönlünü alarak sağlamaya yönelik bir teşebbüsü de 553 yılında topladığı 5'inci evrensel konsilde (Constantinopolis) cereyan etmişti[1057]. Bu konsil, en azından bir yönüyle, Iustinianus'un Doğu Hıristiyanlığı'ndaki parçalanmayı önleyebilmek amacıyla düzenlediği bir kilise platformuydu ve bu durumun doğal bir sonucu olarak Mopsouestialı Theodoros, Kyrroslu Theodoretos ve Edessalı Ḥibo'nun aforozları yinelenmişti. Buna mukabil, Iustinianus, Miafizitleri kazanmaya yönelik diğer bütün faaliyetleri gibi bu konsil açısından da başarısızlığa uğramıştır. Bu durumun en önemli göstergesi, bir sonraki yüzyılda yaşanacak gelişmelerdir[1058].

(2) Iustinianus'un Hıristiyanlaştırma Politikaları

Iustinianus döneminde Roma yönetiminin Hıristiyanlık yanlısı politikaları da ivme kazanarak sürdü ve bu bağlamda bilhassa paganlar hedef alındılar. Roma'nın son putperest hükümdarı olan Iulianus'un ölümünden (363) sonra paganazm aslında hiçbir zaman eski gücüne yeniden kavuşamamıştı. Hatta 416'da İmparator II. Theodosius imparatorluğun tüm sivil veya askeri görevlerini paganlara yasaklamış ve birkaç yıl sonra resmi duyurusunda, "inanıyoruz ki, artık pagan kalmamıştır" demişti[1059]. Buna karşın, paganizm Hıristiyan bir imparatorlukta ikinci dereceden bir statüye sahip olarak varlığını iyi-kötü korumayı başarmıştı. Birçok eyalette ve şehirde pagan uygulamaları halen yer yer sürüyordu. Kısacası paganizme karşı önceki dönemlerde birçok yasa çıkarılmış olmasına rağmen paganların *de facto* şekilde bazı dönemlerde gördükleri toleransın da etkisiyle mevcudiyetlerini sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Nitekim Iustinianus dönemine gelindiğinde Athenai, Aleksandreia ve bunun gibi birçok başka şehir hala paganizmin merkezi olma özelliklerini korumuşlardı[1060].

[1057] Konsil tutanakları için bk. Richard Price (ed.-trc.), *The Acts of the Council of Constantinople 553*, TTH: Liverpool Unv. Press 2009.

[1058] Turhan Kaçar, "Richard Price (ed.-trc.), *The Acts of the Council of Constantinople 553*, TTH: Liverpool Unv. Press 2009: Tanıtım Yazısı", *History Studies*, C. 1/1, 2009, ss. 342-345.

[1059] M. Grant, *Roma'dan Bizans'a*, s. 82.

[1060] Demetrios J. Constantelos, "Paganism and the State in the Age of Justinian", *The Catholic Historical Review*, C. L, No: 3, 1964, ss. 372-380.

Iustinianus, ülkenin tamamıyla Hıristiyanlaştırılması amacıyla başkentte ve Batı Anadolu'daki pagan halk üzerinde misyonerlik yapması için Ephesos'un görünürdeki piskoposu (ve meşhur tarihçi) Yuhanna'yı görevlendirdi ve bizzat Yuhanna'ya göre bu iş büyük bir başarıyla yürütüldü. Nitekim Yuhanna, sonradan *Zuqnin Kroniği*'nin anonim tarihçisi tarafından nakledilen satırlarında bu hususu biraz da övünerek şu sözlerle anlatmıştı:

> Gayretli ve muzaffer imparator Iustinianus vasıtasıyla Tanrı'nın inayeti Asia ülkelerini ziyaret etti. Bu (lütuf) ondan doğmuş, naçizane bizim, (yani) Asialı Yuhanna'nın aracılığıyla çoğaltılmıştı. Ta ki Kutsal Ruh'un gücüyle 70 bin kişi inanç konusunda eğitilsinler ve putperestlik hatasından, putperestlikten ve şeytanlar (adına yapılan) törenlerden vazgeçip hakikât bilgisini alsınlar...
>
> Onlar ihtida ettiler, Haç ile işaretlendiler ve Rab İsa-Mesih adına vaftiz edildiler. Babalarının hatasından vazgeçip Hıristiyanların saflarına katıldılar. Masraflar ve vaftiz elbiseleri için muzaffer (imparator) bol miktarda ödeme yaptı, özenle hareket etti ve hatta her birine birer *ṭarmsin*[1061] verdi. Sonuçta, Tanrı onların tümünün zihinlerini açıp anlayışlarını inanç ile aydınlatınca, bir taraftan babalarının tüm hataları ile alay edip diğer taraftan bizimle birlikte kendi elleriyle tapınakların kökünü kazıdılar. Put saflarını yok ettiler, her taraftaki sunak saflarını fırlattılar, şeytanlara sunulan kurbanların kokmuş kanı tarafından kirli ve iğrenç şekilde yapılan sunaklarını indirdiler ve tapındıkları sayısız ağaçları kestiler.
>
> Böylece, kurtuluş Haç'ının işareti onlar arasında her yere dikildi ve Tanrı'nın kiliseleri özenle ve gayretkeş bir şekilde her yerde, yüksek ve yaşanabilir dağlarda, vadilerde ve paganizmin yok edildiği her yerde takdis edildi. Paganizmin yok edildiği yerlerde bunlardan 96 tane (kilise) ve 12 manastır inşa edildi. Dünyanın kurulduğu günden şimdiye kadar "Hıristiyanlık" sözcüğünün asla telaffuz edilmediği yerde (bile) kamu hazinesinden karşılanan (parayla) 55 kilise inşa edildi. Fakat (bu) yeni Hıristiyanlar da, muzaffer imparator onlara memnuniyet ve bizim naçizane varlığımız kanalıyla kamu hazinesinden gümüş, keten elbiseler, kitaplar ve pirinç kapları vermiş olmasına rağmen, (masraflarını kendileri karşılayarak) 41 tane (yeni) kilise inşa ettiler[1062].

Diğer taraftan, Iustinianus döneminde Mani dini taraftarları da aynı oranda baskı altına alındılar. Bu dönemin çağdaş yazarı olan Ephesoslu Yuhanna, bu konu hakkında ise şu sözleri nakletmiştir:

[1061] (ܛܪܡܣܝܢ) Süryanîce standart basımında ṭarmisin: (ܛܪܡܝܣܝܢ), Yun. τριμίσιον; Lat., *tremissis*: 1/3 altın solidus.

[1062] *Zuqnin Kroniği* (III. Bölüm), *STYGA*, ss. 291-293.

Aynı zamanlarda, pek çok insanın Maniheistlerin ölümcül hatasına (=itikâtlarına) kapıldıkları görüldü. Onlar, iğrenç ve hatalı doktrinlerine ait gizemleri icra etmek üzere evlerde toplanırlardı. Bunlar tutuklanınca imparator onların huzura getirilmeleri emrini verdi. Zira onlara nasihâtte bulunabileceğini ve onları bu tehlikeli hatalarından caydırabileceğini umuyordu. Böylece, onlar (imparatorun huzuruna) getirildiklerinde onlarla pek çok konuyu tartıştı, onlara nasihâtte bulundu; paganizm yanlışına düştüklerini onlara Kitab-ı Mukaddes'ten (getirdiği delillerle) gösterdi. (Maniheistler ise) imparatorun kendilerini iknâ etmesine müsaade vermeyip şeytanın (tâhrikinden kaynaklanan) bir kibirle onun huzurunda korkusuzca şöyle bağrıştılar:

"Mani'nin doktrini uğruna yakılmaya, her türlü ızdırap ve felâkete katlanmaya hazırız. Fakat (ne olursa olsun bu konu hakkındaki düşüncemizi) değiştirmeyeceğiz."

(İmparator) onların (bu) dileklerinin yerine getirilmesini ve bir kayığın üzerine fırlatılarak denizde yakılmalarını emretti. Böylece, denizde boğulacaklar, malları da imparatorluk hazinesine intikâl edecekti. Zira aralarında meşhur kadınlar, soylular ve *fatriqu*[1063] da bulunuyordu. Bu suretle sayısız Maniheist bu yakıcı ateşin hükmü ile helâk oldu, yine de hatalarından dönmeye rıza göstermediler[1064].

Yahudiler ve Samiriyeliler ise 527 (*De haereticis et Manichaeis et Samaritis*) ve 529 tarihli (*C. Ius.* I. 5. 12-19) yasalarla ve en sert tedbirlerle hedef alındılar. Bunların tapınakları ve sinagogları kapatıldı, yenilerinin yapılması yasaklandı. Prokopios'a göre bu dönemde çıkarılan yasaların korkusundan Filistin bölgesinde birçok kimse Hıristiyan olmuş veya öyle görünmeye başlamıştı[1065]. Nitekim bunun sonucunda bilhassa Filistin bölgesinde 529 ve 555'te büyük isyanlar patlak verdi ve bu isyanlar askeri birlikler tarafından çok kanlı şekilde bastırıldı. Öyle ki, *Magister militum per Orientem* Amantios, paganlara, Manicilere ve Antiokheia'daki "sapkınlara" yaptığı zulümler ile bu dönemde nam salmıştı. Nitekim bazı Süryani kaynaklarına göre 555 tarihli isyanı da Amantios bastırmıştı[1066].

Iustinianus bir süre sonra öldü (565) ve II. Iustinus tahta çıktı. II. Iustinus'un eşi Sophia da tıpkı teyzesi Theodora gibi dini meseleler ile yakından ilgiliydi ve

---

[1063] Süryanîce *Fatriqu* (ܦܛܪ̈ܝܩܘ)=*Fatriqo* (ܦܛܪܝܩܐ) tabirinin çoğulu. Latince'de *patricius* kelimesi Yunanca'ya Πατρίκιοι olarak geçmiştir; Bizans İmparatorluğu'nda yüksek mevki sahiplerine ve diğer seçkinlere verilen fahri bir unvandır. Antik Roma'daki *patricii* sınıfı örnek alınarak Büyük Constantinus tarafından başlatılmıştır.

[1064] *Zuqnin Kroniği* (III. Bölüm), *STYGA*, ss. 290-291.

[1065] *GT*, s. 84 ve ayrıca 156.

[1066] *Zuqnin Kroniği* (III. Bölüm), *STYGA*, ss. 329-331.

konsil karşıtı Miafizit unsurları destekliyordu. Sophia, konsil yanlıları ile karşıtları arasında bitmek bilmeyen mücadelelere bir son vermek amacıyla 566 yılında Constantinopolis'te bir konsil toplanmasını emretti. Aynı yıl toplanan konsile Yaᶜkub Burdᶜono da katıldı; fakat bir yılı aşkın bir süre devam eden müzakerelerden olumlu bir netice elde edilemedi[1067].

[1067] M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, ss. 260-261.

III. DEVLETİN KİLİSE SİYASETİNİN ÇÖKMESİ



İmparatorluk merkezi ile Khalkedon Konsili karşıtı Miafizitler arasındaki kristolojik tabanlı anlaşmazlık II. Iustinus'tan sonraki dönemde de sürdü. Miafizit müverrihlerin kayıtlarına bakılacak olursa, imparatorluk yönetimi Tiberius (578-582) ve özellikle Maurikios (582-602) dönemlerinde yer yer kanlı takibatlar gerçekleştirdi. Örneğin, Süryani kaynakları Maurikios dönemine atfen kanlı bazı hadiseleri bahis konusu etmişlerdir[1068]. Roma yönetiminin Miafizit Hıristiyanları baskı altında tutan siyaseti Roma tarihinin en zalim hükümdarlarından Phokas (602-610) döneminde de devam etti[1069]. Hatta Phokas, rivayete göre dinî görüş ve eğilimlerine bakmadan ülkedeki birçok farklı unsuru devlet takibatı altında ezdi. Ancak 7'inci yüzyılın başından itibaren Sasani ordularının Roma arazisine girmeye başlamasıyla birlikte Hıristiyanlığın Miafizit yorumunu benimseyen konsil karşıtı Hıristiyanlar rahat bir nefes aldılar, çünkü üzerlerindeki devlet baskısı bir ölçüde azalmış oldu. En azından sonraki dönemlerin Süryani tarihçileri bu çıkarımı yapmamıza olanak tanıyan kayıtlar nakletmişler veya yorumlarda bulunmuşlardır[1070]. 610 yılındaki darbeyle Herakleios tahta çıktı ve imparatorluk yönetimi bunun sonrasında Sasani ve Avar tehlikelerini bertaraf etmeye odaklandı. Şimdi, detaylara geçebiliriz.

[1068] Bk. Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC.* Metin No 13), 9, ss. 117-118; Michael the Syrian (Palmer, *SC. WSC.* Metin No 13), 9, s. 118 (dn. 270); *Chronicle AD. 640*, (Palmer, *SC. WSC.* Metin No 2), Kısım: 7, s. 17; *Chronicle AD. 819*, (Palmer, *SC. WSC.* Metin No 12), s. 76 {910 yılı}.

[1069] Bizans imparatoru Maurikios, isyan etmiş durumdaki orduya Konstantinopolis'te ayaklanan Maviler ve Yeşiller partilerinin de iştirakiyle tahttan indirilmiş, yerini alan Phokas, bütün oğulları ile birlikte Maurikios'u katlettirmişti. Bu hususta bk Theophanes, s. 418 (=AM 6095=AD 602/3]; *Chronicle of Zuqnin* IV (*SC. WSC*), s. 55 {=924 yılı}; Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: *SC. WSC*), s. 119 {=11}; Agapius, ii. 2, s. 189; *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 24, s. 375; John Nikiu, s. 164-5; Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 167; *Siirt Vekayinamesi*, ss. 306, 319-321.

[1070] Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC.* Metin No 13), 9, ss. 117-118, 21, ss. 125-126; Michael the Syrian (Palmer, *SC. WSC.* Metin No 13), s. 116 (dn. 283).

1. Maurikios (582-602) ve Phokas (602-610): Devletin Doğuda Lojistik Açıdan Kan Kaybetmesi

Bir önceki bölümde anlatmaya çalıştığım gibi, Khalkedon Konsili hem kristolojik tanımlaması hem de kilise organizasyonuna ilişkin düzenlemeleri açısından imparatorluğun doğu eyaletlerinde büyük bir tepkiyle karşılanmış ve Doğu Hıristiyan unsurların çoğunluğu tarafından reddedilmişti. İmparatorluk yönetiminin bu konsilin sonrasında büyük oranda konsil yanlısı bir kilise siyaseti izlemesi ve bu bağlamda konsil karşıtı Miafizit unsurlar üzerinde bazen otoriter bir tutum takınması, bu tepkiyi süreç içerisinde daha da büyütmüş gibidir. Nitekim Miafizit Hıristiyanlar bütün bu gelişmelerin neticesinde zihinsel olarak devlet merkezinden uzaklaşmaya başlamışlardır.

590 yılında, Sasani tahtında, gerek Roma İmparatorluğu gerekse de Sasaniler için oldukça büyük önem taşıyan hadiseler yaşandı. Sasani hükümdarı IV. Hormizd (579-590) patlak veren bir isyanın neticesinde tahttan indirilerek kör edilmiş, oğlu Hüsrev ise tahtı ele geçiren Behram'a mağlup olarak Roma imparatoru Maurikios'a sığınmıştı. Hüsrev (590-628), Maurikios'un yardım ve himayesi sonucunda tahtını geri kazandı. Ardından, 591 yılında Maurikios ile yaptığı anlaşma uyarınca Dara ve Resulayn da dâhil olmak üzere oldukça geniş bir coğrafî sahayı Roma imparatoruna teslim etti. Bu anlaşma, yüzyıllardır sürmekte olan Roma-Sasani savaşlarını o an için durdurmuştu. Ancak bir süre sonra bu kez Roma tahtı çekişme konusu oldu. 602 yılında yapılan bir darbenin neticesinde Maurikios tahttan indirilerek katledildi ve Phokas Roma tahtına çıktı. Bu gelişme, Maurikios'u manevî babası sayan Hüsrev'i küplere bindirdi. Hüsrev, Maurikios'un intikamcısı sıfatıyla zalim hükümdar Phokas'ın idaresine giren Roma arazisini ele geçirme fırsatı yakalamıştı. Nitekim Hüsrev'in imparatorluk arazisine girmesiyle birlikte Roma-Sasani barışı bir kez daha bozuldu; şiddetli ve yıkıcı savaşlar yeniden başladı[1071].

602 yılında başlayan savaşlar sırasında Sasaniler tarafından işgal edilen ilk şehir hudutta bulunan Dara olmuştu[1072]. Ardından, Sasaniler sırasıyla Mar-

---

[1071] *Chronique de Michel le Syrien,* ii. x. 21, s. 360-22, s. 372; Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC.* Metin No 13), ss. 115-122 {= 6 - 14}; Theophanes, s. 414 (=AM 6094=AD 601/2]; John Nikiu, s. 165; Agapius, ii. 2, ss. 182, 188-189; Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 166; *Siirt Vekayinamesi,* ss. 306-307.

[1072] Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC.* Metin No 13), s. 122 {= 14}; Theophanes, s. 422 (=AM 6098=AD 605/6); *Chronique de Michel le Syrien,* ii. x. 25, s. 378; Agapius, ii. 2, s. 189; Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 167.

din'i[1073], Diyarbakır'ı, Tella ile Resulayn'ı[1074] ve nihayet Edessa'yı ele geçirdiler[1075]. Kısa süre içerisinde Suriye, Fenike ve Filistin düştü[1076]. Sasaniler hemen ardından Mısır'ı aldılar ve Libya'yı fethettiler[1077]. Bir taraftan düşman devletler karşısındaki ağır mağlubiyetler ve diğer taraftan dâhili siyasette uyguladığı baskı usulü Phokas'ın sonu oldu. Nihayet İmparator Phokas da darbe ile tahttan indirildi ve Herakleios yeni imparator sıfatıyla tahta çıktı[1078].

Sasanilerin Roma arazisine girmesiyle başlayan kıvılcım, oldukça kısa bir zaman zarfı içinde bütün Roma arazisini yangın yerine çevirdi. İşin ilginci, anlaşıldığı kadarıyla Sasani işgalinin başarısında ordularının galibiyetleri kadar Roma imparatorluk yönetimi tarafından takip edilen dinî siyasetin de önemli payı olmuştu. Nitekim Miafizit Süryani Kilisesi'nin başpiskoposu ve aynı zamana tarihçi olan Dionysios (ö. 845), Sasani işgalini bu bağlamda yorumlamıştı:

> Hüsrev Mezopotamya'yı ele geçirip Romalıları oradan kovduğunda, aynı zamanda Khalkedon Konsili taraftarı piskoposların da kiliselerden kovulmasını ve bu kiliselerin Yakubilere (yani Miafizit görüşe mensup Hıristiyanlara) verilmesini emretti. Çünkü (İmparator) Maurikios döneminden beri onlar (konsil yanlıları/Melkitler) bütün kiliseleri ele geçirmişlerdi ve Ortodokslar (Yakubiler/Miafizitler), Meliteneli (Malatya) Domitianos'un zulmü neticesinde buralardan (kiliselerden) çıkarılmışlardı. Böylece, Khalkedon Konsili'ni yâd eden litürji,

---

[1073] Michael the Syrian (*SC. WSC*: Text No 13), s.122 (*dn* 279) (= *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 25, s. 378); Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC*: Metin No 13), s. 122 {= 14}; Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 167.

[1074] *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 25, s. 378; Agapius, ii. 2, s. 190; Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 167.

[1075] Edessa (Urfa) 609 yılında Sasaniler tarafından işgal edilmişti. Bk. Agapius, ii. 2, s. 190; Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC*: Metin No 13), s. 122 {= 14}; Bar Ebroyo. *Farac* I, s. 169.

[1076] Bu bölgelerin Sasaniler tarafından işgali ile ilgili olarak bk. Michael the Syrian (*SC. WSC*: Text No 13), s.125 (*dn*. 282) (= *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 25, s. 379); Theophanes, s. 424 (=AM 6099=AD 606/7); Agapius, ii. 2, s. 191.

[1077] 619 yılı ilkbaharında bu memleketler sükût etmiştir. Michael the Syrian (*SC. WSC*: Text No 13), s. 128 (*dn* 289) (= *Chronique de Michel le Syrien*, ii. xi. 1, s. 401); Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC*: Metin No 13), s. 128 {= 24}; Theophanes, s. 432 (=AM 6108=AD 614/5); Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 169.

[1078] Bk. *Syriac Chronicle 846*, s. 579 {= 921 yılı}; *Chronicle of Zuqnin* IV (*SC. WSC*), s. 56 { = 933 yılı}; Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC*: Metin No 13), s. 127 {= 22}; Theophanes, s. 424 (=AM 6100=AD 607/8); Agapius, ii. 2, s. 190; Bar Ebroyo, *Farac* I, s. 168; *Chronique de Michel le Syrien*, ii. x. 25, s. 378.

(Sasanilerin bölgeyi ele geçirmesiyle birlikte) Fırat'ın doğusundaki araziden tamamıyla sökülüp atılmış oldu[1079].

Ortaçağ'ın en önemli tarihçilerinden birisi olan Süryani başpiskopos ve tarihçi Mikhael Rabo (ö. 1199) ise bu konuda şu sözleri kayıt altına almıştı:

> Maurikios'un öldürülmesi ve Perslerin (Sasaniler) Suriye'yi ele geçirmeleri vesilesiyle iki ülke arasındaki barış bozulunca, Hüsrev, Suriye şehirlerini (dinî açıdan) kontrol etmeleri amacıyla doğudan piskoposlar yolladı. Edessa'ya ilk olarak bir "Nesturî" olan Ahishmo geldi. Fakat müminler (Miafizitler/Yakubiler) onu kabul etmediler. Sonra Ortodoks (Miafizit) piskopos Yonah geldi. Halk onu kabul edince, Hüsrev bütün Khalkedon Konsili yanlısı piskoposların Suriye ve Mezopotamya'dan kovulmalarını emretti. (...) Böylece, Fırat'ın doğusunda Khalkedon Konsili'nin yâd edilmesi âdeti tamamıyla kaldırılmış oldu. Mesih, işledikleri günahları onların (konsil taraftarlarının/imparatorluk yönetiminin) tepesine geçirmişti. Roma hükümdarları eliyle (Khalkedon Konsili yanlılarının Miafizit Hıristiyanlara karşı) işledikleri (günahlar), Asur'un Persli kralları tarafından şimdi onlara ödettirilmişti (...)[1080].

Hıristiyanlığın Miafizit kristolojisini benimseyen Süryani tarihçilerin yukarıda geçen satırları, imparatorluk yönetiminin Khalkedon Konsili sonrasında takip ettiği geleneksel dini siyasetin olumsuz sonuçlarını göz önüne sermektedir. Ancak bundan daha önemlisi, bu kayıtlar Sasani işgali başladığı sıralarda Roma İmparatorluğu'nun doğuda lojistik tabanını kaybettiğine de işaret etmektedir. Hatırlanacağı gibi, Zenon ve Anastasios istisnasıyla, imparatorluk yönetimi 451'den itibaren Miafizit Hıristiyanlar üzerinde baskı kurmuştu. Bu politika, devletin bazı dönemlerde askeri birlikleri kullanarak kanlı sayılabilecek icraatlar gerçekleştirmesi neticesini vermişti. Öyle ki, Hıristiyanlığın Theodorosçu yorumuna mensup bir tarihçi bile Iustinianus döneminden itibaren Miafizitlerin elinde doğru dürüst bir manastır bırakılmadığını belirtmiştir[1081].

Doğu Hıristiyanlarını imparatorluk merkezinden bu denli uzaklaştıran süreç aslında temelde dinsel bir arkaplan barındırmıyordu. Roma yönetimi yüzyıllardır Hıristiyanlığı kendi iç ve dış dengesi için bir araç olarak görmüş ve kullanmaya çalışmıştı. Ancak bütün bu süreçte devletin bir kurumu haline dönüşerek tamamıyla siyasallaşan evrensel kilise, neredeyse devlet içinde devlet olarak nitelendirilebilecek özerk yapılar oluşturan büyük kilise merkezlerine bölünmüş-

---

[1079] Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC*: Metin No 13), 21, ss. 125-126.
[1080] Michael the Syrian, (Palmer, *SC. WSC*: Text No 13), 21, s. 116.
[1081] *Siirt Vekayinamesi*, s. 336.

tü. Bu merkezlerin yönettikleri bölgelerdeki Hıristiyan topluluklar üzerinde büyük etkisi bulunan liderleri vardı. Tıpkı herhangi bir ülkede çok başlı siyasî yapının çöküşü hızlandırması gibi, dinî açıdan çok başlı bir yapı da imparatorluğu politik açıdan zor durumda bırakmıştı. Devlet asırlardır bu durumun farkındaydı, fakat Hıristiyanlığı başkent üzerinden kontrol edebilme düşüncesi basitçe başarısızlığa uğramıştı.

Miafizit kristoloji, Aleksandreia ve Antiokheia kiliselerinin şahsiyetlerinde varlığını sürdüren Doğu Hıristiyan unsurların Roma İmparatorluğu'nun kilise siyasetine karşı direnişlerinin sembolü olmuştu. Burada milliyetçi bir direnişten söz etmek dönemin ruhu açısından doğru değilse de, en azından Miafizit kristoloji sadece dinsel bir görüş değil, fakat belki bundan daha fazlası, yani imparatorluk yönetime karşı bir duruştu. Miafizit tarihçilere göre, Miafizit Hıristiyanlar Sasani işgali vesilesiyle Roma yönetiminin yitip gitmesi karşısında hiç de mutsuz değillerdi. Bu durumu fark eden Sasani yönetimi ise kendi ülkesinde Roma yönetimine karşı denge unsuru olarak görüp desteklediği Theodorosçu Hıristiyanlık yorumunun aksine, işgal ettiği Roma arazisinde Miafizit Hıristiyanları açıkça desteklemeye başlamıştı. Nitekim bu yöndeki bilgilerin Agapios (ö. 941) gibi konsil yanlısı Melkit görüşlü bir piskopos ve tarihçi tarafından nakledilmiş olması bilhassa önemlidir[1082].

2. Herakleios (610-641): Devletin Miafizitlerle Barışmaya Yönelik Son Teşebbüsleri

Herakleios iktidara çıktığı sırada imparatorluk enkaza dönmüştü. Batıda Slavlar ve Avarlar, doğuda ise Sasaniler ülke topraklarını ele geçirmişlerdi. Ülke iktisadî açıdan batmış, askerî yönden iflas etmişti; hazinede para yoktu, ordu toplayacak kaynaklar kurumuştu[1083]. İmparatorluk yönetimi bu zor zamanlarda müttefiki olan kiliseyi hatırladı ve büyük bir geri dönüşe onunla birlikte imza atmayı başardı.

Herakleios, 5 Ekim günü saray kompleksinde yer alan Aziz Stephanos Şapeli'nde ve Constantinopolis başpiskoposu Sergios'un elinden taç giyerek tahta çıkmıştı[1084]. Nitekim Sergios'un şahsiyetinde Constantinopolis Kilisesi o andan itibaren Herakleios'a paha biçilmez yararlar sağladı. Zira Sergios, kilisenin yüz-

---

[1082] Agapius II, s. 200-208.

[1083] G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 86.

[1084] Walter Emil Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge Uni. Press 2003, s. 51.

lerce yıldır topladığı tüm zenginliği Herakleios'un ayaklarına sermişti. Bunun sonrasında, Sasanilere karşı yürütülecek savaş o güne kadar görülmemiş bir biçimde "kutsal" savaş havasına büründürüldü. Başpiskopos Sergios ise Herakleios'un ordunun başında başkentten uzakta geçireceği uzun yıllarda naip sıfatıyla Constantinopolis'i yönetti[1085]. Nitekim Sasani ordularının imparatorlukta yayılan ve boyutu gün geçtikçe daha da artan işgali, imparatorluk yönetiminin kendi kilisesi ile yaptığı bu ittifak sayesinde bertaraf edildi. Herakleios, kısa süre içinde gerçekten büyük bir geri dönüşe imza attı. Zira imparator, bir yandan doğuda Sasaniler, diğer yandan batıda Avarlar ile askeri ve siyasi açılardan başarılı mücadeleler verdi ve Roma İmparatorluğu'nu yok olmaktan son anda kurtardı[1086].

Herakleios'un bu başarıları Miafizit Hıristiyanların çoğunluğu oluşturdukları doğu eyaletlerini yeniden imparatorluk hudutlarına dâhil etmişti. Bunun diğer bir anlamı ise şuydu: İmparatorluk yönetimi şimdi bir kez daha doğunun konsil karşıtı Miafizit unsurlarıyla karşı karşıya gelmişti. Nitekim İmparator Herakleios da tıpkı selefleri gibi Hıristiyan teolojisinin tehlikelerle dolu deryasına atılmakta tereddüt göstermedi[1087]. İmparator, 629 yılında neşrettiği bir fermanla Khalkedon Konsili kararlarının kabul edilmesini zorunlu koştu. Bu emre uymayanlar şiddetle cezalandırılacaklardı[1088].

Herakleios'un imparatorluk dâhilinde "kilise birliği"ni temin etmeye yönelik bu çabası beyhudeydi. Herakleios da bunu kısa süre içinde anladı ve çözüm arayışı için bir kez daha kendi kilisesine ve başpiskoposu Sergios'a döndü. Meselenin ciddiyeti hem Herakleios hem de Sergios tarafından yeterince anlaşılmıştı, çünkü Sasani işgali sırasında edinilen tecrübeler bunu zaruri kılıyordu. Bu yüzden Constantinopolis başpiskoposu Sergios da kilisede barışın tesisi için mücadeleye hazırdı[1089]. Bu bağlamda, İmparator Herakleios 630 yılında Halep'te Doğu Kilisesi katolikosu II. Yeşuʿyab, 630/631'de Hieropolis'te (Mabbug/Menbiç) Süryani Ortodoks (Miafizit) Kilisesi başpiskoposu Athanasios ile görüştü; 632 ve 633 yıllarında ise Ermeni ve Aleksandreialı başpiskoposlar ile bir araya geldi. Söz

---

[1085] G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 93.

[1086] Herakleios savaşları için bk. Dionysius Tel Mahre (tahmini metin: Palmer, *SC. WSC*: Metin No 13), 34-44, s. 136-142; Michael the Syrian, (Palmer, *SC. WSC*: Text No 13), 40, s. 140 (dn 323); Theophanes, s. 434-456 (=AM. 6111= AD. 618-9 – AM. 6119= AD. 626-7).

[1087] Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi* I, Türkçe trc. Fikret Işıltan, TTK: Ank.1998, s. 10.

[1088] Michael the Syrian, (Palmer, *SC. WSC*: Text No 13), 44, s. 143 (dn 332); Krş. M. Çelik, *Süryani Kilisesi*, s. 273.

[1089] G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 101.

konusu bu kilise liderlerinden Doğu Kilisesi'nin katolikosu haricindeki diğer üçü Miafizit görüşlü kiliseleri yönetiyorlardı. Herakleios, Zenon'un ve Iustinianus'un başarısız girişimlerinden sonra şimdi bir kez daha doğu kiliseleriyle orta yolu bularak uzlaşma arayışındaydı. Herakleios, yine tıpkı Zenon ve Iustinianus gibi, taviz vermek zorunda olduğunu biliyordu. Nitekim bu zaruret, Herakleios'u yeni bir kristololjik formül arayışına yöneltti. Başkent başpiskoposu Sergios'un desteğiyle Herakleios μονοθεληтισμός (*Monotheletismos*, bir irade doktrini) denilen yeni icat bir kristolojik açıklamayı gündeme taşıdı. Buna göre, Mesih'te iki tabiat fakat bir enerji vardı. Yani hem "birlik" hem de "düalite" kavramları kullanılarak Khalkedon Konsili yanlılarıyla karşıtları arasında muhtemel bir uzlaşı zemini yaratılmak istenmişti[1090].

Buna karşın, başlangıçta umut vadeden bu birleşme arayışları orta vadede her zamanki gibi fiyaskoyla sonuçlandı. Bu başarısızlık, Miafizit ve Khalkedoncu tarihçilerin söz konusu "birlik ideali" arayışlarına ilişkin yorumlarda belirginleşmektedir. Zira Sasani ordularının 615 yılında Khalkedon önlerinde görülmelerinden Aleksandreia'nın düştüğü 619 yılına kadar geçen süreçte, Constantinopolis başpiskoposu Sergios da doğunun önde gelen Miafizit başpiskoposlarıyla müşterek bir kristoloji formülü arayışı için görüşmeler yapmıştı ve bu görüşmeler Khalkedoncu tarihçiler tarafından Sergios'un Suriye'li olması, Miafizit görüşler taşıması ve hatta Miafizit Süryani başpiskopos Athanasios ile anlaşarak Herakleios'a tuzak kurması gibi şekillerde yorumlanmıştı[1091]. Gerçekten, her iki tarafın sözcüleri de bu meseleyi farklı perspektiflerden ele alıp değerlendirmişlerdi. Konsil yanlısı cephe, tarihçi Theophanes'in ağzından, dinî konularda yeterince bilgi sahibi olmayan Herakleios'un Antiokheia başpiskoposu Athanasios tarafından aldatıldığını öne sürmüştü[1092]. Anlaşılan o ki, konsil yanlıları için daha o zamanlar Herakleios'un bu teşebbüsü Khalkedon'da alınan kararlarının ilgası ve imparatorun Miafizit görüşü kabul etmesi olarak algılanmış, sorumluluk da Miafizit görüşlü olmakla suçlanan Sergios ile kilise birliği idealini destekleyen Aleksandreia başpiskoposu Kyros'a yüklenmişti[1093].

1090 Andrew Louth "Christology and Heresy", *A Companion to Byzantium*, ed. Liz James. Wiyel-Blackwell, 2010, ss. 194-195.

1091 Andrew J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias AD 590-752*, Lexington Books 2007, ss. 85-86.

1092 Theophanes, s. 460 (=AM. 6121=AD. 628/9).

1093 Theophanes, s. 461 (=AM. 6121=AD. 628/9).

Miafizit cephe de aşağı yukarı buna yakın bir algı yansıtmıştı. Mikhael Rabo'ya göre, Antiokheia başpiskoposu Athanasios on iki piskoposuyla birlikte imparatorun huzuruna çıkmıştı. Herakleios ondan yazılı bir inanç bildirgesi istemişti. Başpiskopos bunu verdiğinde Herakleios onun inancını tasvip etmiş, hatta ondan komünyon almayı dilemişti. Zira burada, Aleksandreia başpiskoposu Kyrillos tarafından belirlenmiş olan Mesih'teki birleşmiş iki tabiat, fakat bir enerji ve irade belirtilmişti. Ne var ki, konsil yanlıları bunun evvelce Nestorius ile Leo arasında varılan mutabakatı yansıttığını düşündükleri için Herakleios sinirlenmiş ve Miafizitlere zulmedilmesini istemişti[1094].

Açıkça görüldüğü gibi, konsil yanlıları ve karşıtları, İmparator Herakleios ile başpiskopos Sergios'un "kilise birliği"nin tesisi için attıkları bu adımı kendi pencerelerinden ele alıp yorumlamışlardı. Herakleios'un bu teşebbüsü sadece başlangıç için umut vadetmişti ve bir süre sonra her iki taraf da *Monotheletismos* kristolojisini reddetmişlerdi. Hatta bizzat imparator, *Monotheletismos* cereyanına kapılmakla itham edildi[1095]. Özellikle Yaruşalim başpiskoposu Sophronios'un muhalefeti halk arasında büyük tesir yarattı[1096]. Herakleios ile ittifak kuran Ermeni katolikos Ezr, Ermeni Kilisesi tarihinde kötü şöhrete kavuştu. Her ne kadar Doğu Hıristiyanları'nın azınlık bir grubu Herakleios'un *Monotheletismos* formülünü benimsemişse de[1097], genel olarak bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Aynı şey Herakleios'un ilan ettiği *Ekthesis* için de söylenebilir. Nitekim Herakleios *Ekthesis* denilen bir imparatorluk fermanıyla bir yandan Mesih kristolojisi hakkında tartışma yapılmasını yasaklamış, diğer yandan ise *Monotheletismos* doktrinini desteklemişti. Ancak bu da büyük bir muhalefetle karşılandı ki, muhalefetin merkezinde dönemin önde gelen teologlarından Maksimos bulunuyordu[1098]. Nitekim *Ekthesis* de kabul edilmediği gibi, Herakleios dönemindeki dinî içerikli girişimler İmparator Konstas zamanında devleti Roma Kilisesi

---

[1094] Michael the Syrian, (Palmer, *SC. WSC:* Text No 13), 44, s. 143 (dn 332); Anonim bir Süryani müellife göreyse Herakleios ile Athanasios sunaktaki bir kurban hakkında tefrikaya düşmüşlerdi. Athanasios kendi düşüncesinde direnince Herakleios tarafından azarlanarak Fenike'ye kaçmıştı. Bk. *Siirt Vekayinamesi*, s. 337.

[1095] G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 101.

[1096] Theophanes, s. 461 (=AM. 6121=AD. 628/9).

[1097] Matti Moosa, *The Maronites in History*, NJ: Gorgias Press 2005, s. 95-103.

[1098] A. Louth "Christology and Heresy", s. 195-196.

ile karşı karşıya getirdi[1099]. Her şeye rağmen, Herakleios dönemindeki söz konusu teşebbüsler, imparatorluk yönetiminin Miafizit Hıristiyanlar ile barışabilmek adına en son ciddi adımları olarak tanımlanabilir.

Herakleios'un söz konusu başarısız dinî girişimlerinden hemen sonra, Müslüman orduları Miafizit Hıristiyanların çoğunluğu oluşturduğu doğu eyaletlerini kolayca ve çok kısa bir sürede ele geçirdiler. Tıpkı bir müddet önce Sasanilerin Roma arazisindeki ilerleyişini hızlandırması gibi, yönetimin Miafizit görüşlü doğu kiliseleriyle yaşadığı karşıtlık Müslümanların askerî faaliyetlerini de kolaylaştırdı. İmparatorluk yönetiminin uygulamaya çalıştığı dinî politikalar doğu kiliselerinde öylesine büyük bir nefret uyandırmıştı ki, Miafizit veya Theodorosçu Hıristiyan yazarlar Müslümanların Romalılar üzerindeki askerî zaferlerini Tanrı katından Romalılar üzerine gönderilen ilahî bir cezalandırma olarak yorumladılar. Bu yazarlara göre, Müslümanlar Doğu Hıristiyanlarını Roma zulmünden kurtarmış ve özgürleştirmişlerdi. Gerçekten, Müslüman orduları Yermük Savaşı'nın ardından ele geçirdiği şehirlerde ciddi bir direnişle karşılaşmamış, Herakleios ise Roma İmparatorluğu'nun Suriye'deki tabanı kaybettiğini anlayarak mücadeleden vazgeçmişti[1100]. Bu konuyu daha sonra zeyil bölümünde detaylandıracağım.

[1099] *Monotheletismos* tartışmaları 649 yılında Roma'da yapılan Lateran Konsili'ne dek sürdü. Bu konsilde Papa ile devrin büyük teoloğu Maksimos, *Monotheletismos* doktrinini aforoz ettiler. Fakat siyasi endişe ve hassasiyetler göz önünde bulundurularak seküler yöneticilere hiçbir fatura kesilmedi. Buna karşın, din adamları günah keçisi ilan edildiler. Bu manevra Konstas'ın dikkatinden kaçmadı. İmparator, Konsilin kararlarına çok hiddetlendi; zira asıl hedefin Herakleios ile kendisi olduğunu anlamıştı. Keza bu sıralarda o da *Typos* adında bir ferman yayınlamış ve din konusunda tartışma yapmayı yasaklamıştı. Papa ile Maksimos tutuklanarak sürgün edildiler. Buna mukabil, başkentte *Monotheletismos* görüşünün tamamen yok olması, Doğu Hristiyanları'nın artık imparatorluk sınırlarına bir daha dâhil edilemeyeceklerine kanaat getirilmesinden sonra, 680 yılındaki altıncı Ekümenik Konsil ile birlikte gerçekleşmişti. Teolojik tartışma ve münakaşaları halletmenin en kolay yolu evvelce ölmüş din adamlarını aforoz etmek olduğu için, başta Herakleios'un başkent patriği Sergios olmak üzere, o dönemin din adamları da aforoz edildiler. Bk. Theophanes, s. 462 (=AM. 6121=AD. 628/9); Krş. G. Ostrogorsky, *Bizans*, s. 119.

[1100] Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of the Caliphates*, (2. Basım), Longman: London, 2004, s. 4-5.

BEŞİNCİ BÖLÜM



ESKİ İRAN SAHASINDA HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK

I. HIRİSTİYANLIĞIN ESKİ İRAN SAHASINDAKİ ERKEN DÖNEMİ



Eski İran'da M.S. 224 yılına kadar Partlar, bunun sonrasında Sasaniler egemenlik tesis etmişlerdi. O zamanlar İran, ana hatlarıyla Part ve Sasani devletlerinin hâkimiyet sahalarını ifade eden bir bölgeydi. Kabaca söylemek gerekirse, Sasaniler devrinde İran, Dicle Nehri'nin batısından doğusuna uzanan bir ülkeydi; şimdiki Irak ve Azerbaycan ile kısmen Afganistan topraklarını da kapsıyordu ve bugünkü Irak, İran'ın kalbi sayılıyordu. Bu anlayışın neticesi olarak Fırat Nehri Sasaniler için tabii bir batı hududu teşkil etmişti[1101].

Doğu Kilisesi ise erken yüzyıllarda Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu dışında en mühim kolu olarak tarih sahnesine çıkmış ve gelişmişti. Hemen bu aşamada şu hususu belirtmek yararlı olacaktır: "Doğu Kilisesi", bazı yazarların iddia ettikleri gibi Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerindeki Hıristiyan topluluklara ilişkin bir kavram değildi[1102]. Zira bu kilise, henüz ilk andaki kuruluşundan itibaren Roma İmparatorluğu'nun dışında ve doğusunda; sırasıyla Part ve Sasani hanedanları tarafından yönetilen eski İran sahasında vücût bulmuş, varlığını burada ispatlamış ve kendisine has teşkilatlanmasını da burada tamamlamıştı. Bu yüzden Doğu Kilisesi eski İran'ın kilisesiydi ve hiç değilse belirli bir tarihten itibaren buradaki Hıristiyanların temsilcisi sıfatıyla hareket etmişti.

1. Hıristiyanlığın Eski İran Sahasında Kökeni Meselesi

Doğu Kilisesi[1103], bu kilise tarafından savunulan bir geleneğe göre "Havariler Çağı" tabir edilen Hıristiyanlığın en erken döneminde kurulduğu veya ortaya

---

[1101] Bu hususta bk. Christopher Buck, "The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?", *The Journal of the Assyrian Society* 10: 1, 1996, s. 56.

[1102] Örneğin Joseph L. Hromadka, anlaşıldığı kadarıyla Rus Kilisesi'ne atfettiği mirası abartmak kabilinden kendisince bir takım amaçlarla, "Doğu Kilisesi" tabirinin anlamını karıştırmakta veya belki daha doğru bir tabirle bulandırmaktadır. Bk. "Doğu Ortodoksluğu", Türkçe trc. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17: 1, 1969, ss. 239-258.

[1103] Bu başlık altında vereceğim bilgiler, Doğu Kilisesi'nin Theodorosçu kristolojiyi benimsemesine kadar olan kısım açısından, "Doğu Kilisesi: Erken Yüzyılları Açısından Bir Değerlendirme" ismiyle *The Journal of Mesopotamian Studies*, C. 2, S. 1, ss. 134-155'te yayınladığım makalenin bir varyantıdır.

çıktığı iddiasını taşımaktadır. Daha önceki bölümlerde çeşitli vesilelerle ve birçok defa belirttiğim gibi, Hıristiyanlık âleminde neredeyse bütün kilise merkezleri bu iddiayı öne sürerler. Ancak yine evvelce görmüş bulunuyoruz ki, bu iddia daha ziyade kilise merkezlerinin birbirleriyle olan statü ve nüfuz mücadelelerinde kendi varlıklarını ve üstünlükleri varsayımını meşru zemine oturtabilme ve birbirlerine kıyasla genellikle zıddiyet taşıyan kristolojik esaslı öğretilerinin "ortodoksluğu" vurgusunu bir havariyle temellendirme uğraşlarının yansımasından ibarettir.

Bu bağlamda, Doğu Kilisesi tarafından Hıristiyanlığın eski İran'da ilk defa olarak havarilerin "yetmişler" denilen öğrenci grubunun bir üyesi kabul edilen Thaddaios'un[1104] öğrencisi Mari tarafından vaaz edildiği öne sürülmüştür[1105]. Bu iddiaya dayanak teşkil eden başlıca kaynak, İncil'in Edessa ve yöresinde ilk kez Thaddaios tarafından ve henüz 1'inci yüzyılda ilan edildiği söylemini gündeme taşıyan "Abgar Efsanesi" isimli meşhur bir menkıbedir[1106]. Buradan hareketle, İsa'nın ölümünden sonra onun havarilerinden Thomas tarafından görevlendirilen Thaddaios'un Edessa'ya gelerek Kral Abgar ile şehir sakinlerinden birçoğunu Hıristiyanlık dinine mensup kıldığı söylenmiştir[1107]. Mari'nin ise öğretmeni olan Thaddaios'un yönergesiyle Nisibis (Nusaybin)-Erbil (Arbela) güzergâhı üzerinden eski İran'a girdiği, buradan Seleukeia-Ktesifon'a ulaştığı ve burada ilk Hıristiyan kilisesini kurduğu öne sürülmektedir[1108]. 6'ıncı yüzyılda kayıt altına alındığı sanılan ve Hıristiyanlığın erken yüzyıllardaki serüvenini Erbil merkez

---

[1104] Thaddaios'un kim olduğu tartışmalıdır. Onun İsa'nın on iki havarisinden Iudas ile aynı kişi veya yetmiş öğrenciden birisi olduğu öne sürülmektedir. Thaddaios/Thaddeus = Süry. Addai veya Aday, Lat. Addeus.

[1105] Söz konusu öykünün farklı varyantları mevcuttur. Bu bağlamdaki iddialar için örneğin bk. François Yakan, "Doğu Kilisesi Tarihçesi Üzerine Toplu Bir Bakış: Türkiye'de Keldaniler", *Dinler Tarihi Araştırmaları III: Hıristiyanlık, Dünü, Bugünü, Geleceği*, Ankara 2002, s. 13; Gorgis David Malik, *Süryânîlerin Tarihi: İlk Hıristiyanlıktan Kadim Doğu SüryaniMüjdeci-Havari Kilisesi*, Türkçe trc. Vedii İlmen, Yaba Yayınları: İstanbul 2012; Kadir Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, Vadi Yayınları: Ankara 1997, ss. 67-68; A. S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, ss. 269-274.

[1106] Kilise tarihçisi Eusebios (*Hist. Eccl.*, 1. 13. 1-20) bu iddiayı ilk defa gündeme taşıyan kişi olmalıdır. Eusebios'a göre, Edessa Kralı Abgar ile Mesih'in karşılıklı mektupları 4'üncü yüzyılda şehir arşivinde mevcuttu.

[1107] Labubna Bar Sennak-George Phillips (ed.-trc.), *The Doctrine of Addai, The Apostle*, London 1876; Bilgilendirici bazı detaylar için bk. Warwick Ball, *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, Routledge: London-New York, 2014, s. 94 vd.

[1108] Amir Harrak (trc-sunum-notlar), *The Acts of Mar Mari, the Apostle*, Society of Biblical Literature: Atlanta 2005, xi (sunum kısmı).

olmak kaydıyla nakleden bir Doğu Süryani tarih çalışmasında da Thaddaios'un ismi geçmektedir[1109]. Söz konusu bu "apostolik kuruluş" iddialarının en güçlü şekilde bilhassa 12'inci yüzyılda ve sonrasında yaşayan kimi Süryani yazarlarca dile getirildiği de belirtilmektedir[1110].

Buna karşın bütün bu iddialar son derece tartışmalıdır. İlk olarak, Edessa'nın tarihini 540 yılına kadar daha ziyade kısa/giriş (*lemma*) kayıtlarıyla nakleden ve meçhul bir Hıristiyan müellif tarafından kaleme alınan 6'ıncı yüzyıla ait Süryanice bir yerel tarih çalışması, hem de şehrin arşiv kayıtları da kullanılarak derlenmiş olmasına karşın, Thaddaios veya Mari gibi isimlerden bahsetmemiş, Abgar Efsanesi'ne ise değinmemiştir[1111]. Ayrıca, 4'üncü yüzyıl boyunca Edessa'nın Hıristiyanlık dünyasındaki saygınlığını yüceltmek amacıyla Abgar efsanesinin doktrin haline dönüştürüldüğü ve bunun daha ziyade Edessa'ya "apostolik" köken kazandırmak düşüncesinin bir ürünü olduğu anlaşılmaktadır[1112]. İkincisi, yukarıda bahsi geçen ve A. Mingana tarafından bilim âlemine tanıtılan Erbil merkezli kronik çalışması, konunun uzmanları arasında son derece tartışmalı bir eser sayılması ve Thaddaios'un faaliyetleri hususunda da başlıca kaynaklarla tutarsızlık yansıtması yüzünden Hıristiyanlığın erken yüzyılları açısından "kaynak" olma hüviyetini tamamen yitirmiştir[1113]. Üçüncüsü, Doğu Kilisesi çatısı altında toplanan konsillerde bu kilisenin "apostolik" kökene sahip bulunduğu iddiasının ilk defa 5'inci yüzyıl sonlarında mevzu bahis edilmesi, bu konsil tutanaklarında herhangi bir havari ziyaretinden dem vurulmaması ve nihayet çok geç tarihlere kadar Thaddaios isminin bile bir defa geçmesi hususları çok ilginçtir[1114]. Dördüncüsü, Mari'nin faaliyetlerini ihtiva etmesine karşın oldukça geç bir zamanda kayda geçirilmiş olan *Mari'nin İşleri* isimli çalışmanın tarihsel bir

---

[1109] *The Chronicle of Arbela* (*CSCO* 468), Trc. Peter Kawerau, İngilizce trc. Timothy Kroll, Lovanii 1985; Türkiye'de bu kronik *Erbil Vakayinamesi* ismiyle basılmıştır (trc. Erol Sever, Yaba Yayınları: İstanbul 2002) ve 104-114 yıllarına ilişkin kayıtları Thaddaios'un Adiabene bölgesindeki kimi faaliyetlerine ilişkin bazı bilgiler vermektedir.

[1110] W. Baum-D. W. Winkler, *The Church of the East: A Consice History*, İngilizce trc. Miranda G. Henry, Routledge: London-New York 2003, s. 12.

[1111] Bu kroniğin tercümesi için bk. Zafer Duygu, "Urhoy Kroniği", *STYGA*, ss. 109-124 (Kroniğin müellifi, şehirdeki arşiv görevlilerinin isimlerini bile zikretmektedir).

[1112] P. Wood, *We Have No King But Christ*, ss. 88-89.

[1113] Konuya ilişkin tartışmalar hakkında kısa bir sunum için bk. Z. Duygu, *STYGA*, ss. 75-76; *Erbil Vakayinamesi*'nin *Addai Doktrini* ile mukayesesi için bk. Matti Moosa, "Studies in Syriac Literature: *Syriac Literature of The Christian Era* (*Second Installment*)", *The Muslim World*, 58. 3, 1968, ss. 198-199.

[1114] Baum-Winkler, *The Church of the East*, ss. 12, 14.

kaynak olarak kullanışsızlığı uzmanlar tarafından vurgulanmaktadır[1115]. Nihayet, beşincisi, Mari ibn Süleyman veya Amr b. Matta gibi çok sonraki dönemlerde yaşayan bir takım Süryani yazarların 4'üncü yüzyılın öncesine ilişkin ancak pek sınırlı bilgilere sahip bulundukları ve dolayısıyla erken yüzyıllara ilişkin kayıtlarının sağlıksızlığı bilinmektedir[1116]. İşte bütün bu olgular bir arada değerlendirildiğinde, Doğu Kilisesi tarafından savunulan "kuruluş" rivayetlerini bilimsel bir temele oturtmak mümkün görünmemektedir. Bu rivayetlerin sebebini ise –daha önce de söylediğim gibi- Doğu Kilisesi'nin sonraki yüzyıllarda kendi kökenini "Havariler Çağı" denilen Hıristiyanlığın en "saygın" dönemiyle ilişkilendirme zarureti hissetmesi oluşturmuş olmalıdır[1117].

Hıristiyanlığın eski İran sahasındaki mevcudiyeti konusunda belki nispeten elle tutulur bilimsel veriler daha ziyade 3'üncü yüzyılla birlikte başlamaktadır. Bu kapsamda elimizde bulunan başlıca kaynakları yazılı eserler ile kitabe kayıtları olarak göstermek mümkündür. Erken yüzyılların meşhur kilise babalarından Bardaysan'ın (ö. 222) talebesi Phillippos tarafından kaleme alınan *Ülkelerin Yasalarına Dair Kitap* (veya diğer bir adıyla *Kader Üzerine*) bu bakımdan önplâna çıkarılmıştır. Çünkü bu eserin bir pasajında o zamanlar Hıristiyanların İran'da meskûn oldukları bölgeler ismen zikredilmişti[1118]. Bugünkü Bahreyn'in

---

[1115] Sebastian P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century", s. 70.

[1116] Örneğin 14'üncü yüzyılın Doğu Süryani yazarı Amr b. Matta, Seleukeia-Ktesifon Kilisesi'nin kurucusu olarak Mari'yi göstermişti. Mari'nin *Vita*'sına göreyse Mari kendi yerine Papa'yı bu şehrin episkoposu olarak atamıştı. Oysa Papa'nın 4'üncü yüzyılda yaşadığı araştırmacıların malûmudur ki, bu takdirde Amr b. Matta'nın 4'üncü yüzyıl öncesine dair pek bir bilgisi olmadığı gün yüzüne çıkmaktadır.

[1117] Sebastian P. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints (London 1984), s. 3 (Brock, atıfta bulunduğum bu kısımda, sonraki geleneklerin eski İran sahasında Hıristiyanlığın kökenini apostolik zamanlara götürmüş olmalarına dikkat çekmekte, fakat gerçekte İran Hıristiyanlığı hakkında 4'üncü yüzyıla kadar güvenilir bir kaynağa sahip bulunmadığımızı belirtmektedir); Bu konuda genel itibariyle diğer bazı değerlendirmeler için bk. A. S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, ss. 269-273; William Ainger Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire, 100-640 AD*, New Jersey 2004, ss. 8-9, 26 vd.

[1118] S. P. Brock tarafından kader konusunda felsefî bir diyalog olarak tanımlanan bu çalışmanın İngilizce tercümesi *Ante-Nicene Fathers* külliyatında bulunmaktadır ki, Bardaysan'ın bahis konusu pasajı için bk. ss. 1217-1218; Brock'un konuya ilişkin değerlendirmesi için bk. *A Brief Outline of Syriac Literature*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Baker Hill: Kottayam, India 1997.

karşısındaki Hark Adası'nda mevcut 3'üncü yüzyıla ait Hıristiyan mezarlarının Süryanice kitabeleri de araştırmacılardan ilgi görmektedir. II. Behram'ın (276-293) saltanatı ile çağdaş Mecûsî rahip Kartir'in bir kitabesi ise bu çerçevede karşımıza çıkan en dikkat çekici örnektir[1119]. Kartir bu kitabede baskı altına aldığı Mecûsîlik[1120] dışındaki dinleri sayarken Hıristiyan olması pek muhtemel iki dinî gruptan da söz etmişti ki, bu kitabeyi aşağıda yeniden ele alacağım.

4'üncü yüzyıldan itibaren İran Hıristiyanlığı konusunda artık daha net bir resim tasviri mümkündür. Öncelikle "Persli Bilge" Afrahat'ın 337-344 yılları arasında kayda geçirdiği *İspatlar* isimli çalışması, Doğu Kilisesi'nin dâhilî bir takım problemleri ve Sasani yönetimiyle olan ilişkileri hakkında önem taşıyan bilgiler nakletmiştir[1121]. Söz konusu bu ilişkilerin mahiyeti, Sasani hükümdarı II. Şapur'un (310-379) Hıristiyanlara karşı başlattığı sistemli kovuşturmaların yansımalarından hâsıl olan şehitlik edebiyatı vasıtasıyla da iyi-kötü yakalanabilmektedir. Aynı sıralarda kilise tarihçisi Eusebios da bu dönemde İran'da pek çok kilise bulunduğu notunu düşmüştü[1122].

3'üncü ve 4'üncü yüzyıllara ait yukarıda saydığımız kanıtlardan anlaşılan, bilinmeyen bir zamanda ve yine meçhul bir şekilde eski İran sahasına nüfuz etmeye başlayan Hıristiyanlığın erken yüzyıllarda burada azınlık bazı cemaatlerce temsil edildiğidir[1123]. Bu cemaatlerin eski İran'da varlıklarını bir şekilde his-

---

[1119] Bu hususlarda bk. S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 71; C. Buck, "The Universality of the Church of the East, s. 59; Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 8; Ulaş Töre Sivrioğlu, "Sâsânî İmparatorluğu Döneminde İran, Mezopotamya ve Kafkasya'da Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, C. 3, S. 10, 2010, ss. 36-37.

[1120] İran kökenli bir peygamber olduğu öne sürülen Zerdüşt (Zoroaster) tarafından y. M.Ö. 6'ıncı yüzyılda kurulan bir inanç sistemidir. Mecûsîlik hakkında bk. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *İslam Ansiklopedisi*, C. 28, 2003, ss. 279-284; Ayrıca bk. Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları: İstanbul 2012.

[1121] Afrahat ve çalışması hakkında genel hatlarıyla bilgi edinmek için bk. S. P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, ss. 18-21.

[1122] Bu hususlarda bk. S. P. Brock, "'The Nestorians Church: A Lamentable Misnomer", ss. 32-33; aynı yazar, "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 71; Baum-Winkler, *The Church of the East*, ss. 10-11; Ayrıca krş. John C. England, *The Hidden History of Christianity in Asia: The Church of the East Before the Year 1500*, ISPCK: Delhi-CCA: Hong Kong 2002, ss. 16-17.

[1123] Hıristiyanlığın doğuda ortaya çıkışı bahsinde araştırmacılarca isimleri öncelikle zikredilen iki şehir Erbil ile Edessa'dır. O zamanlar Erbil (Arbela) Adiabene, Edessa ise Oshroene denilen eyaletlerin merkez şehirleriydi ve bilhassa bu ikincisi Süryani Hıristiyanlığı açısından

settirdikleri, zamanla geleneksel Mecûsîlik dini taraftarlarınca rakip ayılmaya başlandıkları ve devlet ile ilişkilerinde kimi zaman gergin süreçler yaşandığı hususları da gün yüzüne çıkmaktadır.

Yukarıda Mecûsî rahip Kartir'in ismiyle beraber sözü geçen kitabe, eski İran sahasında yaşayan Hıristiyan cemaatlerin erken yüzyıllardaki yapısı hakkında da ipuçları vermiştir. Kartir, burada, Mecûsîlik dışındaki dinleri kovuşturmakla övünürken bu dinler arasında *naṣara* ve *khristiyan* dediği iki grubu da zikretmişti. Araştırmacıların bazısı tarafından *naṣara* Sasani İmparatorluğu'nda yaşayan yerli Hıristiyanlar olarak görülmektedir. *Khristiyan* ise genellikle eski İran'a gelen Roma kökenli Hıristiyanlar sayılmaktadır[1124]. Bunların büyük bir kısmı belki Sasani hükümdarı I. Şapur'un (240-272) Roma ülkesinde giriştiği askeri faaliyetler sırasında Antiokheia, Kappadokia, Kilikia ve bilhassa Suriye gibi bölgelerden toplayıp kendi memleketine naklettiği Roma halkından ve bunlardan türeyen nesillerden oluşmuştu[1125].

Arapça tercümesi itibarıyla elde bulunan bir Doğu Süryani tarih çalışması sözü geçen bu muhacirlerden Hıristiyanlığa mensup bulunanların Sasani ülkesinde iyi karşılandıkları, esnaflık yapıp ziraat işlerine eğildikleri, zamanla sayıca çoğaldıkları ve hatta kendilerine kiliseler inşa ettikleri kaydını düşmüştü[1126]. Buna karşın Roma ülkesinden gelen bu muhacir Hıristiyanlar ile Sasani ülkesinin yerli Hıristiyanları arasında belirli bir zamana değin bütünleşme sağlanamadığı anlaşılmaktadır. Kartir'in sözü geçen kitabesinde iki ayrı Hıristiyan gruptan söz açılması herhalde buradan, yani eski İran'da ilk dönemlerde iki yapılı bir kilise hiyerarşisi bulunmasından kaynaklanmıştı. İşte bu iki Hıristiyan topluluğun litürjide de (ayin dili) Süryanice veya Yunanca kullanılması nokta-

---

başkentti. Krş. Heleen Murre-van den Berg, "Syriac Christianity", *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, Wiley-Blackwell 2010, s. 251; Mark Dickens, "The Church of the East" (değişiklik yapılmış varyant), *The American Foundation for Syriac Studies*, 5. 10. 2012, ss. 2-5.

1124 Mehmet Alıcı, "Sâsânî İmparatorluğunun Erken Döneminde Hıristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 56, 1, 2015, s. 40; Baum-Winkler. *The Church of the East*, s. 165; S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", ss. 69- 70.

1125 Bu hususa işaret eden kayıtlar için bk. *Siirt Vakayinamesi*, s. 64.

1126 *Siirt Vakayinamesi*, ss. 63-65.

sında birbirlerinden ayrıldıkları düşünülmektedir[1127]. Eski İran'da 5'inci yüzyılda toplanacak ilk genel konsil bu ikili yapıyı bertaraf edebilme düşüncesini taşımış ve bu konuyu en önemli gündem maddelerinden birisi olarak görmüştü. Bu hususa yeniden döneceğim.

2. Hıristiyanların Erken Yüzyıllarda Sasani Hanedanıyla İlişkileri

Partların eski İran'ın idaresini ellerinde tuttukları 224 yılına kadar İran'da Hıristiyanlara karşı devlet eliyle geniş çaplı veya sistemli bir kovuşturma siyaseti izlendiğini gösteren ciddi bir kanıt bulunmamaktadır. Hatta aksine, eski İran ülkesindeki Hıristiyan cemaatlerin ilk yüzyıllarda son derece liberal koşullar altında bulundukları kanaati yaygındır[1128].

Ne var ki, Sasani Hanedanı'nın kuruluşundan (224) itibaren süreç ilerledikçe işlerin kademeli şekilde değişmeye başladığı anlaşılmaktadır[1129]. Zira her ne kadar Sasanilerin erken dönemlerinde de Hıristiyanlara yönelik bir baskı politikası mevzu bahis değil ise de, Sasanilerin Partlara kıyasla Mecusilik anlamında daha dindar kimseler olmaları[1130], 4'üncü yüzyılda her geçen gün daha fazla Hıristiyanlaşan Roma İmparatorluğu ile yeminli bir düşmanlığa taraf teşkil etmeleri veya eski İran ülkesindeki resmî inancın temsilcileri olan Mecûsî din adamları sınıfıyla Hıristiyan ruhbanlar arasında şiddetlenen rekabet kabilinden bir takım sebepler[1131], Hıristiyanların eski İran'daki görece rahat konumlarına olumsuz yönde etkilemeye başlamıştır[1132]. Nitekim Sasanileri ortaya çıkışı sürecende Mecusi inancının yükselişi Agathias tarafından şu sözlerle vurgulanmıştı:

[1127] S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 71; aynı yazar, "Christians in the Sasanian Empire", s. 3; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 9; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 266.

[1128] W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, s. 37.

[1129] H. M. van den Berg, "Syriac Christianity", s. 252 (3'üncü yüzyılda Hıristiyanlara karşı yapılan az sayıdaki münferit kovuşturmayı Sâsânîlerin iktidara gelmelerinden sonra Mecûsî inancını resmî din haline getirmelerine ve bilhassa Mecûsîlikten Hıristiyanlığa yapılan ihtidaları hoş karşılamamalarına yormaktadır).

[1130] U. T. Sivrioğlu, "Sâsânî İmparatorluğu Döneminde İran, Mezopotamya ve Kafkasya'da Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", ss. 27-28; M. Alıcı, "Sâsânî İmparatorluğunun Erken Döneminde Hıristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar", s. 41.

[1131] A. V. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 78: 3, 1996, s. 38 vd.

[1132] J. P. Asmussen, "Christianity in Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge University Press: Cambridge 1983, ss. 924-948.

> (İlk Sasani hükümdarı olan) Ardeşir, Magi (Mecusi) dininin bir mensubuydu ve bu dinin sırlarının bir uygulayıcısıydı. Bunun neticesi olarak rahipler sınıfı (*magi*) orantısız bir güce ve kibre ulaştı. Bu din gerçekten önceden de vardı ve ismi çok eskiydi, fakat böylesine bir imtiyaz ve bağışıklık statüsüne daha önce hiç ulaşmamıştı... Şimdilerde... rahipler (*magi*) olağanüstü korku ve saygı unsuruydu, bütün kamu işleri onların takdirleriyle ve onların kehanetleriyle uyum içerisinde yürütülüyordu. Kişisel meselelerde de davalara başkanlık ediyorlar ve yönetiyorlardı, herhangi bir kimse bir anlaşma yaparsa veya bir dava açarsa, bir *magus* tarafından onaylanmadıkça yapılan hiçbir şey Sasaniler arasında yasal ve doğru sayılmazdı[1133].

Görüldüğü gibi, Sasaniler ilk andan itibaren kurumsal bağlamıyla Mecusi bir devlet olarak ortaya çıkmışlardı.

Sasani hükümdarı II. Şapur (310-379) döneminde Hıristiyanların ilk defa devlet tarafından baskı altına alındıklarını ve 340'dan itibaren de aralıklarla kovuşturulduklarını görüyoruz[1134]. Doğu Süryani kaynakları bu zulüm dalgasını temelde iki sebebe yormuşlardır: Birincisi, Roma İmparatorluğu'ndaki askeri faaliyetleri esnasında Nisibis'e saldırıp kenti ele geçirmeyi başaramayan II. Şapur'un öfkesini ülkesindeki Hıristiyanlardan çıkarma eğilimi gösterdiği söylenmiştir. İkincisi, bazı Yahudilerin Sasani hanedanı mensuplarına karşı misyonerlik faaliyeti yürüttükleri suçlamasıyla eski İran ülkesindeki Hıristiyanları II. Şapur'a şikâyet ettikleri ve bu şikâyetlerin Şapur'u çok öfkelendirdiği öne sürülmüştür[1135]. Nitekim bu ikinci rivayetin hakikat payı taşıması ihtimali araştırmacılarca tartışılmaktadır[1136].

II. Şapur'un 340 itibariyle ön-ayak olmaya başladığı bu kovuşturma döneminde ilk olarak Hıristiyanlara ilişkin malî sorumlulukların fazlasıyla ağırlaştırılması, sonrasında ise ucu katliamlara kadar varan şiddetli zulümlere kalkışılması gerçektir. Süryani tarihçilere göre, Sasani başkenti Seleukeia-Ktesifon'un bizce bilinen en eski piskoposu Papa'dan[1137] sonra onun halefi sıfatıyla bu vazi-

---

1133 S. Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 582.

1134 Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 9, 15; Theophanes, s. 41 (=AM. 5817=AD. 324-5); *Chronique de Michel le Syrien*, i. vü. 3, s. 257.

1135 *Siirt Vakayinamesi*, s. 123; Ayrıca bk. Agapius II, s. 110.

1136 Bu husus ve Şapur dönemi zulmü için genel olarak bk. W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, s. 62.

1137 C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 73; Daha detaylı bilgi için bk. W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, ss. 40-55; Lucas Von Rompay, "Papa Bar Aggai", *GEDSH*, ed. S. P. Brock-A. M. Butts-G. A. Kiraz-L. V. Rompay, 2011, s. 320.

feyi yürütmekte olan Mar Şemᶜun Bar Sabbaᶜe, maiyetinde bulunan çok sayıda ruhbanla beraber dönemin şehitleri arasında yer almıştı (339 ila 344 yılları arasında bir tarihte)[1138]. Rivayet o ki, Mar Şemᶜun'un halefi Şahdost ile maiyetindeki ruhbanlar da bir süre sonra aynı akıbeti paylaşmışlardı[1139]. Eski İran sahasında II. Şapur'un saltanatı sırasında Hıristiyanları hedef alan bu kovuşturma politikasına dair haberler, dönemin çağdaş yazarı "Persli Bilge" Afrahat tarafından kaleme alınan *İspatlar*'ın 21'incisinin arkaplânını oluşturduğu gibi, dönemin çeşitli şahadet rivayetlerini muhafaza altına alan şehitlik edebiyatınca da günümüze aktarılmıştır[1140].

Bununla beraber, II. Şapur'un eski İran sahasında Hıristiyanları baskı altına alması, aslında hükümdarın şahsî öfkesi veya husumeti ya da kendi katına ulaşan bir takım yakınmalar gibi gerekçelerle açıklanmamalıdır. Sasanilerin din siyasetinde ortaya çıkan böylesine köklü bir değişiklik, her şeyden önce o sıralarda yaşanan son derece önemli politik bazı gelişmelerle yakın ilişki içindeydi. Çünkü eski İran'da Hıristiyanları siyasî otorite nezdinde gözden ve itibardan düşüren başlıca gelişmeler, aynı sırada Roma İmparatorluğu'nda ortaya çıkan bazı mühim hadiselerin yansımalarıydı. Şöyle ki, daha önceki bölümlerde birçok defa anlatıldığı gibi, Roma imparatoru Constantinus'un 306'dan itibaren imparatorluğun batı topraklarında Hıristiyanları açık şekilde destekleyen dinî siyaseti özellikle 324'te *tetrarkhia*'nın başka bir hükümdarı olan Licinius'un bertaraf edilmesiyle beraber ivmesini kilise lehine daha da arttırmıştı. Bu durum Romalıların düşmanı olan Sasani yönetimi tarafından dikkatli gözlerle izlenmiş olmalıdır. Constantinus'un imparatorlukta Hıristiyanları devlet himayesi altına alan fermanları ile kiliseyi devletin siyasî yapısıyla bütünleştirmeye yönelik uygulamaları, muhtemelen eski İran yönetimi tarafından Hıristiyanlığın Roma yönetimi açısından "devlet dini" olma sürecini yaşadığı şeklinde yorumlanmıştı. Bunun da ötesinde, Constantinus tarafından II. Şapur'a 337'den kısa bir süre

---

[1138] Bütün detaylar için bk. Kle Smith, *The Martyrdom and History of Blessed Simeon Bar Sabbaᶜe* (Süryanice metin ve İngilizce trc.), Gorgias Press: Piscataway, NJ 2014; Ayrıca çeşitli açılardan krş. *Siirt Vakayinamesi*, ss. 122-132; Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 9-13; A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", ss. 48-49; W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, s. 64: "(İran hükümdarının vergi konusundaki emrine atfen) Şemᶜun, hem piskoposların böyle bir görevi olmadığı ve hem de cemaati fakir olduğu gerekçesiyle bu emre riayet etmemişti" demektedir.

[1139] *Siirt Vakayinamesi*, ss. 132-134.

[1140] Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 10; C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 58; S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 71.

önce yollanan ve kilise tarihçisi Eusebios tarafından bahsi yapılan bir mektup, Sasani hükümdarını kızdırmış olmalıydı. Çünkü diplomatik bir karakter taşımayıp nezaket sınırlarını ihlâl ettiği anlaşılan bu mektup, II. Şapur'dan İran sahasında yaşayan Hıristiyanları himaye altına almasını talep etmişti. Yani Constantinus İran'daki Hıristiyanlar üzerinden Sasani yönetiminin dâhilî politikasına şekil vermek veya İran'ın iç işlerine karışmak girişiminde bulunmuştu[1141]. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, Roma yönetiminde Hıristiyanlığa karşı yükselen olumlu ilgi, eski İran sahasında tam aksi istikamette gelişmelere yol açmıştı. Roma yönetiminin Hıristiyan bir karaktere bürünmeye başlaması ve bunu Sasani idaresine açık bir biçimde koz olarak kullanma girişimi, o zamana kadar eski İran topraklarında nispeten rahat bir ortamda yaşayan Hıristiyanları Sasani yönetimi nezdinde politik bir cemaat hüviyetine bürümüş; yani devlete göre kendi bekaı açısından onların baskı altına alınmalarını zaruri kılmıştı. Kısacası, kendi yönetimi altındaki Hıristiyanlara ve kiliseye büyük lütuflar ihsan eden Constantinus, takip ettiği Hıristiyanlık yanlısı dinî politika ve belki bundan daha çok II. Şapur'a gönderdiği mektup yüzünden eski İran'daki Hıristiyanlara ve kiliseye bilmeyerek kötülük etmiştir denilebilir.

İran Hıristiyanlığı üzerine ihtisasta bulunan uzmanlarca Sasani yöneticileri eliyle zulüm gören bazı Hıristiyanların isimleri önplâna çıkarılmaktadır ki, bu şehitlere ilişkin öykü ve rivayetler kovuşturmaların temel bazı yönleri açısından fikir verecek mahiyet taşımaktadır. Bunlardan birisi II. Şapur dönemi şehitlerinden Guştazad'tır ve onun öyküsü Hıristiyanların devlet nezdinde maruz kaldıkları şüphe olgusunu gün yüzüne çıkarmaktadır. Zira Guştazad, infazından önceki son anlarında hükümdara şu mesajı göndermişti:

> Size ve babanıza karşı daima sadakat gösterdim. Bir ricamı kabul edin: Bir haberci Guştazad'ın vatana ihanet suçundan değil, fakat Tanrı inancından feragat etmeyen bir Hıristiyan olduğu gerekçesiyle öldürüldüğünü ilan etsin[1142].

Bütün bu anlatılanlar ve özellikle de bahsi geçen son örnek, eski İran topraklarında yaşayan Hıristiyanların 4'üncü yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Sa-

---

[1141] Eusebius, *VC*, iv. 8, 9; Ayrıca krş. Sozomenus, *Hist. Eccl.*, ii. 15; *Chronique de Michel le Syrien*, i. vii. 2, s. 245.

[1142] *Siirt Vakayinamesi*, s. 126; Krş. K. Smith, *The Martyrdom*, s. xix vd.; C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 78; S. Brock, "Christians in the Sasanian Empire", s. 11.

sani yönetimi için Roma ajanı veya hiç değilse sempatizanı olma potansiyeli taşıyan şüpheli kimseler sayılmaya başlandıkları varsayımını ispatlamaktadır[1143].

İran Hıristiyanlarının uzun bir süre muhatap olup müşkülat çektikleri ajanlık suçlamalarından 6'ıncı yüzyıldan itibaren bir ölçüde arınmaya başladıkları tahmin edilmektedir. 576 Konsili'nde o andan itibaren Doğu Kilisesi litürjisinde her zaman Sasani hükümdarı Hüsrev için yapılacak duaların da yer alacağı hükmü bulunması araştırmacılarca bu bakımdan hatırlanmaktadır[1144]. Genel itibariyle Khalkedon Konsili (451) yanlısı bir karakter taşımış ise de, İmparator Iustinianus'un (527-565) bazı dönemlerde kararsız eğilimler içeren değişken bir dinî siyaseti esas alması ve bunun neticesinde Roma ülkesinde ortaya çıkan bazı dinî gelişmeler de İran'daki Kilise'yi Roma Hıristiyanlığı'ndan daha da uzaklaştırmak bakımından tesirli olmuştur[1145]. Nitekim bu yüzyılda Sasani yöneticilerinin Hıristiyanlara artık güven duymaya başladıkları intibaı uyandıran bazı kayıtlar mevcuttur. Örneğin Grigor isimli bir Hıristiyan Sasani hükümdarı Kavad (488-531) tarafından İran ordusunda general rütbesiyle görevlendirilmişti[1146]. 587'de Doğu Kilisesi katolikosu I. Yeşu'yab, 630'da ise aynı görevi yürüten II. Yeşu'yab, Sasani yönetimi tarafından Constantinopolis'e elçi olarak gönderilmişlerdi[1147].

Hıristiyanların Sasani yönetimi altında bu zamanlardan itibaren geniş çaplı veya sistemli şekilde kovuşturulmadıkları, maruz kaldıkları olumsuz bazı uygulamaların ise daha ziyade münferit karakter taşıdığı vurgulanmaktadır. Bu münferit zulümlere büyük ihtimalle kimi Sasani yöneticilerinin ve bilhassa Mecûsî din adamlarının Mecûsîlik dininin terk edilip Hıristiyanlığa ihtida edilmesine olan kızgınlıkları yol açmıştır[1148]. Örneğin 509 tarihinde Miafizit Süryani inanç geleneğinin eski İran'daki başlıca temsilcisi Beth Arşam piskoposu Şemᶜun tarafından Hıristiyanlık namına kazanılmış üç İranlı, geleneksel dine

---

[1143] S. P. Brock'a göre, II. Şapur'un Hıristiyanlardan şüphelenmek için pekâlâ yeterli sebepleri vardı. Örneğin, Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyan bir imparatorun ortaya çıkışına ilişkin dolaylı anlatımı sırasında Afrahat tarafından açığa vurulan heyecan, Şapur'un en azından Hıristiyan tebaasından bazı kimselerin sadakati konusunda endişe hissetmek için yeterli sebebe sahip bulunduğunu göstermekteydi. Bk. "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 71.

[1144] C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 79; S. Brock, "Christians in the Sasanian Empire", s. 11.

[1145] S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", s. 77.

[1146] C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 79.

[1147] S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire" s. 77.

[1148] A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", s. 39.

geri dönmeyi reddettikleri gerekçesiyle öldürülmüşlerdi[1149]. Münferit infazlar arasında Pusay örneğindeki gibi batıdan gelen Hıristiyanlara ilişkin bir takım şehitlik rivayetlerine rastlanmakta ise de[1150], Georgios örneğindeki gibi Mecûsîlik inancından Hıristiyanlığa ihtida ettikleri için katledilenlere dair öyküler çoğunluğu teşkil etmektedir[1151].

Devlet ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin bu yeni evresinde Hıristiyanlar her ne kadar geçmişte çok daha yoğun şekilde yaşadıkları ajanlık şüphelerinden hiç değilse nispeten arınmış iseler de, bazı Sasani yöneticilerinin veya geleneksel dinin yetkili din adamlarının Hıristiyanlara yönelik münferit karakterli zulümlerini onların kendi dinlerini yaşamaya değil de ihyaya ve hatta yaymaya yönelik çabalarına karşı tedbir olarak görmek gerekir. Sasani yöneticilerinin bu algıları bazı kayıtlarda tezahür etmiştir. Örneğin Roma imparatoru II. Theodosius'un (408-450) elçisi İran'da hapiste bulunan Benyamin isimli bir diyakozun serbest bırakılması ricasıyla Sasani hükümdarı I. Yazdgirt'e başvurmuş, Yazdgirt ise böyle bir talebin ancak Benyamin'in İran'da daha fazla insanı Hıristiyanlığa ihtida ettirmeyeceği yönünde yazılı bir teminat vermesi ile mümkün kılınabileceğini belirtmişti. I. Hüsrev (531-579) ise Roma yönetimiyle imzaladığı anlaşmada şöyle söylemişti: "İnanç özgür kalacak, ta ki Hıristiyanlar hiç kimseyi kendi dinlerine geçirmesinler[1152]."

Bu son örnekler, Sasani hükümdarlarının din değiştirme hadiselerine karşı olumlu bir bakış taşımadıklarını göstermektedir. Nitekim Bury gibi bazı uzmanlar Hıristiyanlığa mensup olmayan bir idareci kadroda böyle bir eğilimin mevcudiyetini ve buradan kaynaklanan bazı olayları doğal karşılamışlardır. Bury'e göre, şayet mevcut durumun tam tersi bir senaryo ile karşı karşıya bulunsaydık; yani Roma İmparatorluğu'nda yaşayan Mecûsîler ülkede çoğunluğu teşkil eden Hıristiyanları sürekli kendi dinleri lehine kazanmakta olsalardı, özellikle I. Theodosius gibi tutucu imparatorların şahsiyetlerinde Romalı idarecilerin Sasani yöneticilerine nazaran çok daha sert tedbirlere ve uygulamalara müracaat edecekleri şüphesizdi[1153].

Sonuç olarak, eski İran'daki Hıristiyanların kovuşturma tehdidi ve tehlikesi ile yüzleşmeleri, öncelikle 4'üncü yüzyıldaki Roma-Sasani düşmanlığından ve

---

1149 *Chronicle of Zuqnin*, (ed. Witakowski), s. 10.

1150 A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", ss. 49-50.

1151 A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", ss. 51-52.

1152 C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 76.

1153 Bury, *HLRE*, i. 14, s. 4.

Hıristiyanların Roma ajanı veya müttefiki olmaları ihtimalini esas alan zanlardan kaynaklanmıştı. Hıristiyanların bir sonraki aşamada kilisenin teolojik seçiminden litürjide başlatılan yeni bazı uygulamalara kadar –kimi zaman zarurete, kimi zaman rızaya bağlı ortaya çıkan- çeşitli tedbirlerle kendileri hakkındaki bu şüphelerden arınmaya büyük ölçüde muktedir oldukları görülmektedir. Nitekim Hıristiyanların İran Devleti'yle ilişkilerinin bu yeni evresinde ortaya çıkan baskılar daha ziyade münferit olaylar olmuş ve bazı Sasani idarecilerinin bağnaz dinî anlayışlarından kaynaklanmıştı[1154].

3. Doğu Kilisesi'nin Teşkilatlanması

Doğu Kilisesi'nin 5'inci yüzyıldan itibaren Sasani yönetimiyle ilişkileri ve bilhassa resmî bir statüye kavuşarak teşkilatlanması noktasında başlıca kaynak, bu kilisenin 410-775 yılları arasındaki konsil belgelerini ihtiva eden ve günümüzde araştırmacılar arasında *Synodicon Orientale* ismiyle bilinen koleksiyondur[1155]. Bu koleksiyonda 5'inci yüzyılın birinci yarısına atfen üç mühim konsil bahis mevzuu edilmiştir ki, bu konsillerin zulüm dönemlerinin sonrasında Doğu Kilisesi'nin Sasani yönetimi tarafından resmî surette tanınması, Roma İmparatorluğu'ndaki kiliseyle ilişkileri ve özellikle de teşkilatlanma teşebbüsleri gibi bağlamlarda belirleyici roller oynadıkları anlaşılmaktadır.

a. Seleukeia-Ktesifon Konsili (410)

Kiliseyi ve Hıristiyanları destekleyip himaye etmek ve o zamana görülmemiş ölçüde büyük imtiyazlara kavuşturmak gibi faaliyetleri dolayısıyla Roma imparatoru Constantinus'un kilise çevrelerinde haklı bir şöhreti vardır. Constantinus'un bu yönü, bütünüyle değilse bile belki kısmî şekilde Sasani hükümdarı I. Yazdgirt (399-421) ile mukayese edilebilir. Çünkü I. Yazdgirt'in saltanatı sırasında da eski İran sahasında Hıristiyanlığın İran'ın politik yapısıyla bütünleştiril-

---

[1154] Sâsânîler döneminde eski İran sahasında Hıristiyanlara yönelik dört zulüm dönemi vurgulanmaktadır. Bunların ilki II. Şapur'un (309-79) saltanatı döneminde ve 340'tan sonra cereyan etmişti. İkinci zulüm dönemi I. Yazdgirt'in (399-421) son yıllarında, üçüncüsü V. Behram'ın (421-439) ilk yıllarında yaşanmıştı. Sonuncusu ise II. Yazdgirt devrinde ve 446-448 yıllarında husule gelmişti. Bk. S. Brock, "Christians in the Sasanian Empire", s. 4; A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", s. 40; Herhalde bu dört dönemin haricinde Hıristiyanların eski İran sahasında genel olarak elverişli koşullar altında yaşadıkları söylenebilir.

[1155] J.-B. Chabot (ed.), *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Paris 1902.

meye başlandığı; Doğu Kilisesi'nin kendi teşkilatlanmasını sağlayabilmek adına tarihî bir fırsat yakaladığı gözlenmektedir[1156].

Aslına bakılırsa, saltanatının başlangıcında I. Yazdgirt'in Hıristiyanlar hakkında pek olumlu düşünceler taşımadığı veya liberal bir din politikası gütmeye niyeti olmadığı söylenebilir[1157]. Ancak onun kısa süre sonra Hıristiyanlara karşı düşmanca tutumu bıraktığı anlaşılmaktadır ki, Doğu Süryani tarihçiler bu dönüşümü Roma İmparatoru II. Theodosius'un Yazdgirt'e yolladığı bir mektuba veya Yazdgirt'in o zamanlar Hıristiyan bir ruhban olan Mar İsḥoq ile yakınlığına yormuşlardır[1158].

Bu dönemde Sasani ve Roma devletleri arasında cereyan eden diplomatik ilişkilerin Yazdgirt'i Hıristiyanlara karşı liberal bir din siyaseti takip etmeye yönlendirdiği ve ülkedeki Hıristiyanlar açısından bu sayede oldukça elverişli koşullar ortaya çıktığı görülmektedir. Şöyle ki, Yazdgirt'in saltanatı sırasında eski İran'dan Roma ülkesine gönderilen diplomatik heyetler Sasani ülkesinde ikâmet eden Hıristiyanları da içermiş, buna makabil Sasani sarayında da ruhanî sınıfa mensubiyeti bulunan Romalı diplomatlar ağırlanmışlardır[1159]. Bu bağlamda, Hıristiyan ruhbanlar üstlendikleri bu önemli görevlerin meyvelerini kısa süre içinde toplamaya başlamışlardır. Örneğin bu süreçte gerçekleşen diplomatik ziyaretlerin birisinde, Hıristiyan bir piskopos olan Marutha'nın liderlik yaptığı Roma delegasyonu, eski İran dâhilinde ilk defa olarak genel mahiyette bir kilise meclisi toplanması için Yazdgirt'i ikna etmeyi başarmıştı[1160]. Bu durum herhalde Hıristiyanlığın eski İran'da devlet katında resmîyet kazanması, yani Hıristiyanların kendi ibadethanelerini inşa ve ibadet edebilme hürriyeti elde etmeleri bakımından önemli anlam taşımıştır[1161].

Söz konusu bu konsilin arifesinde Doğu Kilisesi'nin durumuna ana hatlarıyla göz atacak olursak, bu kilisenin bir ruhbanın görev yaptığı Merv'e kadar oldukça geniş bir arazide mevcudiyetini ispatladığı; örneğin yalnızca Fırat-Dicle havalisinde yirmiden fazla piskoposluk bölgesine sahip olduğu tahmin edilmekte-

---

[1156] Yazdgirt'in bu yüzden Sâsânî geleneğinde "günahkâr Yazdgirt" tabir edildiği belirtilmektedir. Bu konuda bk. Bowersock-Brown-Grabar (eds), *Late Antiquity*, s. 602.

[1157] Bu hususta bk. *Siirt Vakayinamesi*, s. 284.

[1158] *Siirt Vakayinamesi*, s. 284.

[1159] Bury, *HLRE*, i. 14, s. 3; Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 14.

[1160] *Synodicon Orientale*, ss. 255-256; Krş. *Chronique de Michel le Syrien*, ii. viii. 1, ss. 2; *Siirt Vakayinamesi*, ss. 284-285.

[1161] Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 14.

dir[1162]. Ancak Hıristiyanlığı temsilen çeşitli bölgelerdeki ruhbanların bu zamana kadar herhangi bir merkeze bağlı bulunmadıkları; bu bölgelerin belki bir nevi özerk yapı oluşturdukları zannedilmektedir[1163]. Nitekim İran sahasında Hıristiyanların o zamanlar iki ayrı grup hâlinde meskûn olduklarını; Roma ülkesinden gelen Hıristiyanların yerli Hıristiyanlar ile bütünleşemedikleri yönünde bir kanaat bulunduğunu daha önce belirtmiştim. Dolayısıyla, oldukça geniş bir alanda faaliyet göstermesine karşın Doğu Kilisesi'nin gerçekte dağınık bir hâl ve merkezî organizasyondan uzak bir görünüm sergilediği ifade edilmelidir.

Buradan hareketle, 410'da toplanan Seleukeia-Ktesifon Konsili daha ziyade Doğu Kilisesi'nin organize edilmeye çalışıldığı bir kilise meclisi mânâsı taşımaktadır. Eski İran'da evrensel mahiyet taşıyan bu ilk konsil üzerinde Roma İmparatorluğu'ndan gelen bir ruhban olarak Marutha'nın tesiri bilhassa önplâna çıkarılan bir husustur. Konsilin birinci oturumu sırasında Marutha'nın beraberinde getirdiği ve konsilin öncesinde Yazdgirt'in tensiplerine takdim edilen bir mektup okunmuştu. Mektubun altında Antiokheialı Porphyrios, Halep'ten Akakios, Edessa'dan Pakida, Tello'dan Eusebios ve Amida'dan Akakios gibi ruhbanların imzaları mevcuttu[1164]. Mektubun muhteviyatı ise Romalı piskoposların Doğu Kilisesi'nden talep ettikleri üç husus yönünden özellikle önemlidir. Buna göre;

1. İran sahasındaki her piskoposluk bölgesinde sadece bir piskopos görev yapmalıydı. Bu piskopos usule uygun şekilde üç piskopos tarafından takdis edilmiş olmalı ve (metropolit=piskoposların başı olarak tanımlanan) Seleukeia-Ktesifon piskoposunun yazılı tensip ve yetkilendirmesine sahip bulunmalıydı.
2. Paskalya günü başta olmak üzere kilise takvimi açısından birlik tesis edilmeliydi.
3. Nikaia Konsili'nin (325) iman ifadesi ve neşrettiği kanonlar Doğu Kilisesi'nce de kabul edilmeliydi[1165].

Yukarıdaki birinci talebin eski İran'da bazı bölgelerde Hıristiyanlar arasında mevcudiyeti sezilen ikili hiyerarşik yapıyı bertaraf edebilme kaygısından neşet ettiği söylenmektedir. Diğer taraftan, bu konsil vesilesiyle eski İran sahasında

---

[1162] J. C. England, *The Hidden History*, s. 17.
[1163] Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 14.
[1164] *Synodicon Orientale*, ss. 255-256.
[1165] *Synodicon Orientale*, ss. 258-259.

Nikaia Konsili dogması ile kanonlarının yerleştirilmek istendiği hususu da açıktır[1166]. Nihayet konsilin Roma İmparatorluğu'ndaki kilise teşkilatı örneğinden hareketle Doğu Kilisesi'ni ülkenin başkenti olan Seleukeia-Ktesifon piskoposunun idaresi altında teşkilatlandırmak amacı taşıdığı dile getirilmelidir[1167]. Yani Seleukeia-Ktesifon piskoposunun Roma İmparatorluğu'nda başpiskopos (patrik) benzeri bir statü kazanması ve bu cümleden olmak üzere bir kilise hiyerarşisi belirlenmesi herhalde buna işaret etmektedir[1168].

Böylece, Doğu Kilisesi 410 Konsili'yle birlikte ilk defa olarak zahiren bile olsa merkezî bir teşkilata kavuşmuştu[1169]. Elbette belki bütün bunlar kadar büyük önem taşıyan diğer bir ayrıntı, konsilin bizzat Sasani yönetimince desteklenerek toplanmış olmasıdır. Roma İmparatorluğu'na benzer biçimde, Sasani ülkesinde de kilisenin ilk genel meclisi devlet tarafından desteklenmişti[1170]. İşte Doğu Kilisesi bu sayede ülkedeki siyasî yapı içinde artık yasal bir statü kazanmış oldu.

b. 420 ve 424 Konsilleri

Seleukeia-Ktesifon Konsili herhalde eski İran sahasında piskoposlar ve Hıristiyanlar üzerinde ilk anda beklenen tesiri gösterememişti. 420'de Seleukeia-Ktesifon piskoposu Yahballaha tarafından yeni bir konsil tertip edilmesi muhtemelen buradan kaynaklanmıştır[1171].

[1166] Konsilde kabul edilen iman akidesinin Süryânî Ortodoks ve Doğu Kilisesi varyantları Brock ve Chabot'dan hareketle İngilizce tercümeleri itibariyle şurada verilmektedir: Mathunny John Panicker, *The Person of Jesus-Christ in the Writings of Juhanon Gregorius Abu'l Faraj Commonly Called Bar Ebraya*, Lit Verlag: Hamburg 2002, ss. 58-59; Ayrıca bk. *Synodicon Orientale*, ss. 262-263.

[1167] *Synodicon Orientale*, ss. 271-273.

[1168] Değerlendirmeler açısından krş. W. Wigram, *The Church of the Sassanid Persian Empire*, s. 87; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 44; Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 15; C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 61.

[1169] Zahiren, çünkü konsil kararlarının eski İran sahasında beklenen tesiri ilk anda gösteremediği sonraki konsilden anlaşılmaktadır. Bunu aşağıda göreceğiz.

[1170] *Synodicon Orientale*, s. 257'de şöyle denilmektedir: "Konun ayının kutsal Epiphani yortusunda İran piskoposları bütün doğu şehirlerinin başkenti olan Seleukeia-Ktesifon'a geldiler. Hükümdarlar hükümdarı, muzaffer ve şanlı (Yazdgirt) bunların geldiklerini duydu. O, yüce babamız Seleukeia-Ktesifon piskoposu, katolikosu ve bütün doğunun başpiskoposu Mar İsḥoq ile onun kardeşi Mar Marutha'ya, onları (piskoposları) Büyük Kilise'ye götürmelerini söyledi".

[1171] S. P. Brock, "The Church of the East", ss. 74-75.

Söz konusu konsilin toplanmasında bir kez daha Romalı bir ruhban olarak Amida (Diyarbakır) piskoposu Akakios'un etkisi kayda değer bulunmaktadır. Çünkü tıpkı Marutha gibi, şimdi de Akakios, Roma imparatoru II. Theodosius tarafından Yazdgirt'e gönderilen bir heyetin başında bulunmuş ve konsil sırasında da hazirun arasındaki yerini almıştı[1172]. Konsilde ortaya çıkan kararlar daha ziyade 410 Konsili'nin güçlü şekilde vurgulanmasından ve ayrıca Roma İmparatorluğu'nda Nikaia Konsili de dâhil olmak üzere bu konsil sonrasında toplanan diğer bazı kilise meclislerinin onaylanmasından ibaretti[1173].

Doğu Süryani Kilisesi'ne mensup bir tarihçinin kayıtları, 420 Konsili sonrasında da eski İran'daki Hıristiyanların kendileri açısından gayet elverişli koşullar tevarüs ettikleri notunu düşmüştür. Çünkü Yazdgirt ile II. Theodosius arasındaki olumlu ilişkiler eski İran'da Hıristiyanlara eski kiliselerini restore ve hatta imparatordan gelen bağışlarla yenilerini inşa edebilme imkânı bahşetmişti[1174]. Fakat Sasani hükümdarı Yazdgirt'in Hıristiyanlara karşı tutumu birden bire aksi bir istikamete yöneldi. Rivayet o ki, bu ani değişikliğin sebebi Hıristiyan bir ruhbanın Ateş Tapınağı'nı yakması idi[1175]. Başka bir rivayete göreyse ülkedeki Hıristiyan ruhbanlardan bazıları Seleukeia-Ktesifon piskoposu Dadişo^{c}'yu tenkit ederek şimdi başlayan zulmü onun haksız uygulamalarına yormuşlardı; onu yönetime şikâyet etmişlerdi[1176]. Nitekim Amida piskoposu Akakios'un iki imparatorluk arasında barış kararı alınmasından sonra Sasani hükümdarı V. Behram'ı (420-438) ziyaret ettiği ve Dadişo^{c} karşıtlarının destek bulabilecekleri umuduyla Akakios'a müracaatta bulundukları bilinmektedir[1177]. Bu dönem Doğu Kilisesi'nin dâhilî karışıklıklar içinde bulunduğu yıllardı ve Dadişo^{c} da bu kargaşa arasında Roma taraftarı olmakla suçlanarak tutuklanmış ve sonraki birkaç senesini hapiste geçirmişti[1178].

Buna karşın, Yazdgirt'in Hıristiyanları kovuşturmaya başlaması aslında her zaman olduğu gibi Sasani ve Roma yönetimlerinin şimdi bir kez daha siyasî bağlamda karşı karşıya gelmelerinden kaynaklanmıştı[1179]. Bu yüzden, V. Behram,

---

[1172] *Synodicon Orientale*, ss. 276-277.

[1173] *Synodicon Orientale*, ss. 277-278; *Siirt Vakayinamesi*, s. 291.

[1174] *Siirt Vakayinamesi*, s. 291.

[1175] *Siirt Vakayinamesi*, s. 292.

[1176] *Synodicon Orientale*, ss. 287-288.

[1177] S. P. Brock, "The Church of the East", s. 75.

[1178] Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 19

[1179] Detaylar için bk. Geoffrey Greatrex, "The Two Fifth-Century Wars Between Rome and Persia", *Florilegium*, 12, 1993, ss. 1-14.

Yazdgirt'in halefi sıfatıyla Sasani tahtına çıktığı sırada Hıristiyanlara karşı kovuşturmalar sürecek gibiydi[1180]. Ancak kısa süre sonra V. Behram ile II. Theodosius arasında anlaşma tesisi mümkün oldu. Bu gelişme Sasanilerin Hıristiyanlık politikasında tezahür ederek 424'te toplanacak önemli bir konsil için yolu açmış oldu. Bu arada serbest bırakılan Dadişoᶜ da yeniden hürriyetine kavuşmuş, fakat kilise bünyesindeki kargaşa yüzünden istifasını verip manastırına çekilmişti. Bu istifayı kabul etmeyen Dadişoᶜ yanlısı ruhbanlar ise ondan ısrarla takibat sürecinde dağılan kiliseyi yeniden derleyip toplamasını istemişlerdi. Böylece Dadişoᶜ 424'de bir konsil topladı[1181].

424 Konsili'nin öncekilerden temel farkı bu defa Romalı ruhbanların varlık ve desteğinin mevzu bahis olmamasıdır[1182]. Diğer bir ifadeyle, bu konsil 410 ve 420 konsillerinin aksine yalnızca eski İran dâhilindeki ruhbanların kararı ve tasarrufuyla toplanmıştı. Alanın uzmanları tarafından 424 Konsili'nin büyük önemi, Doğu Kilisesi'ni Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerindeki ruhbanların güdümünden kurtarıp kendi bağımsız rotasına yönlendirmesi olarak vurgulanmaktadır[1183]. Bunun tesisi hiç şüphe yok ki Sasani ülkesindeki kilisenin de Roma İmparatorluğu'nda mevcut emsalleriyle aynı statüyü haiz olmasını; yani "apostolik" menşe taşıyan ve İsa'nın başhavarisi Petros'un yetkisini intisap eden bir ruhban tarafından idaresini mücbir kılıyordu. Gerçekten. 424 Konsili de artık Petros'tan ve onun havarilerin başında bulunmasından bahis açmış; Doğu Kilisesi liderini bu bakımdan Petros ile mukayese etmişti[1184]. Bu demek oluyordu ki, Seleukeia-Ktesifon piskoposu Roma, Antiokheia veya Aleksandreia piskoposları ile aynı seviyedeydi; onun yetkisi de havarilere dayanıyordu, öyleyse dünyada onun üzerinde yetkili başka hiçbir otorite bulunamazdı.

Markabta'da 424'te toplanan bu konsil, Doğu Kilisesi dâhilinde cereyan eden veya bundan sonra edecek olan anlaşmazlıkların dışarıya, yani Roma İmparatorluğu'ndaki ruhbanlara sızdırılmayacağı; Doğu Kilisesi bünyesinde çözüleceği anlayışını esas almıştı. Doğu Kilisesi, Roma İmparatorluğu'ndaki kiliselere ve ruhbanlara işte bu konsille birlikte ilk defa olarak artık kendi içişlerine karışılmaması gerektiği mesajını vermişti. Markabta Konsili'nde gündeme taşınan bu

---

[1180] Bury, *HLRE*, i. 14, s. 4-5.
[1181] *Synodicon Orientale*, ss. 285 vd.
[1182] C. Buck, "How Persian was Persian Christianity", s. 74; Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 19.
[1183] Baum - Winkler, *The Church of the East*, s. 19.
[1184] *Synodicon Orientale*, s. 292.

"Petros" söylemi herhalde dinî olmaktan ziyade Doğu Kilisesi'nin bağımsızlığını tesis etme maksadına yardımcı olması umulan politik bir iddia anlamı taşımıştı. Bu bağımsızlığın tam mânâsıyla teşekkülü ise Doğu Kilisesi'nin Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlık anlayışlarına karşıt bir teolojik öğretiyi benimsemesi suretiyle mümkün kılınacaktı. Muhtemelen Doğu Kilisesi'nin bir sonraki aşamada önce Edessa, sonrasında ise Nisibis'teki okullardan aşina olduğu Theodorosçu görüşleri kabul etmesi aslında öncelikle Roma kiliselerine karşı bağımsızlık kaygısının, diğer bir taraftan ise Sasani yönetimiyle daha olumlu ilişkiler kurma zaruretinin bir neticesi olmalıdır.

II. DOĞU KİLİSESİ'NİN THEODOROSÇU KRİSTOLOJİYİ BENİMSEMESİ SÜRECİ



Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'ndaki tarihsel sürecini tasvir etmeye çalıştığım önceki bölümlerde şu sonuçlara ulaşmıştım:

1. Hıristiyanlar henüz 1'inci yüzyıldan itibaren kendi içlerinde görüş ayrılıkları ve bölünmeler yaşamışlardı.
2. Bu ayrılıklar 2'inci ve 3'üncü yüzyıllarda Hıristiyanlığa paralel şekilde büyümüş ve çeşitlenmişti.
3. Devlet ile kilisenin 4'üncü yüzyılda ittifak kurmalarının bir sonucu olarak, büyük kilise merkezleri arasında statü ve nüfuz mücadeleleri başlamış ve bu mücadeleler de gün geçtikçe şiddetini arttırmıştı.
4. 5'inci yüzyılın birinci yarısında büyük kilise merkezlerinin körüklediği kristolojik ayrışımlar mezhepsel bölünmelere dönüşerek kalıcı bir hal almıştı.
5. Bu bağlamda, 5 yüzyılda Roma İmparatorluğu'nda Monofizit, Miafizit, Theodorosçu ve Khalkedoncu kristolojik pozisyonlar önplana çıkmıştı.

428 yılında Constantinopolis başpiskoposluğu makamından Nestorios isimli bir ruhban tarafından ilan ve vaaz edilen Theodorosçu kristolojik yorum, hatırlanacağı üzere 431 Ephesos Konsili'nde aforoz edilmişti. Bu konsil, Nestorios'u ise "sapkın" sayarak sürgüne yollamıştı. Buna karşın, Theodorosçu ilahiyat teorisinin Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde önemli oranda taraftarı vardı. Her ne kadar 5'inci yüzyılın birinci yarısında kiliseler arasında henüz resmi bir bölünme yaşanmamışsa da, doğu eyaletlerindeki Hıristiyanlar Ephesos konsilleri sürecinde (431, 449) Aleksandreia ve Antiokheia ilahiyat görüşlerini savunanlar, yani Theodorosçular ve Miafizitler (ile belki kısmen Monofizitler) olarak ana hatlarıyla iki gruba ayrılmışlardı. Edessa ise bundan sonraki süreçte Theodorosçu Hıristiyanlar için mühim gelişmelerin yaşanacağı bir şehir olacaktı.

1. Edessa (Urfa) Pers Okulu

Edessa erken tarihlerden itibaren Hıristiyan bir şehirdi. Hıristiyanlık tarihinde entelektüel yapısı vesilesiyle geniş bir hacim kaplamıştı ve yine eski ta-

rihlerden kalma bir okula sahipti. Bu okul, 363 yılında Nisibis'in Sasanilere tesliminden hemen önce Edessa'ya kaçan Nisibisli bazı din adamları tarafından yeniden organize edilmiş ve teolojik bir akademiye çevrilmişti. Nisibis'in önde gelen isimlerinden Efrem de Edessa'ya kaçanların arasındaydı ve rivayete göre Edessa Okulu'nun gelişiminde büyük rol oynamıştı[1185].

Edessa Okulu özellikle kovuşturma dönemlerinde eski İran sahasından kaçıp Roma İmparatorluğu'na gelen öğrenciler içinde hem bir sığınak hem de eğitim merkeziydi. Bu öğrenciler Sasani İmparatorluğu'nda yaşayan Hıristiyan çocuklardı ve yüzlercesi bir Roma şehri olan Edessa'yı ve şehrin okulunu mesken tutmuştu. İranlı bu öğrenciler Edessa'da Hıristiyan teolojisi üzerine eğitim görürler ve iki büyük imparatorluk arasında barış tesis edildiği dönemlerde memleketleri olan İran'a dönerlerdi. Romalılar bu sebeple söz konusu okulu "Pers Okulu" diye isimlendirmişlerdi. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, Edessa'daki teolojik gelişmeler de eski İran sahasına girmek için yol bulmuş oluyordu[1186].

5'inci yüzyılda okulun teologları özellikle Yunanca'dan çok sayıda tercümeler yapmışlardı. Bizzat okulun müdürü Qiore (ö. 437) henüz yaşamı esnasında bile Theodoros ile Tarsoslu Diodoros'a ait çok sayıda çalışmayı Süryanice'ye çevirmişti. Bu yüzden 430'lu yıllarda Mopsouestialı Theodoros'un, yani Antiokheia ilahiyat ekolünün etkisi okulda egemen konumdaydı. Dolayısıyla, Theodoros'un kristolojik yorumları İranlı öğrenciler üzerinden eski İran sahasına sızmayı başarıyordu[1187].

Daha önce de çok defa söylediğim gibi, Theodoros Antiokheia ekolünün bir temsilcisiydi. Onun Ariusçuluk ve Apollinariosçuluk karşıtı çalışmaları Edessa'da baş tacı edilmişti. Bu yüzden, Ephesos Konsili'nde (431) Edessa delegasyonu Kyrillos'a muhalif cephede yer almıştı. Nitekim hem Edessa'nın o günkü piskoposu Rabulo (ö. 435, İng. Rabula veya Rabbula of Edessa) hem de maiyetinde yer alan öğretmen Hibo (ö. 457, İng. Ibas) Kyrillos'un aleyhine birçok konuşma yapmışlardı. Ancak konsilden bir süre sonra Rabulo taraf değiştirdi ve Kyrillos'un saflarına katıldı. Bununla da yetinmeyerek Mopsouestialı Theodoros'un

---

[1185] Steven K. Ross, *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire 114-242 CE*, Routledge: London-New York, s. 141.

[1186] S. Brock, "'The Nestorians Church': A Lamentable Misnomer", s. 33; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 37; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 21.

[1187] Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 21; S. Brock, "'The Nestorians Church: A Lamentable Misnomer", s. 33.

çalışmalarını yaktı. Bu arada bu çalışmaların tercümanı Hibo da sürgün yolunu tutmuştu[1188]. Bu kez de Rabulo vasıtasıyla Kyrillos'un çalışmaları Süryanice'ye tercüme edilmeye başlandı ve Khalkedon Konsili'ne karşı çıkacak ve Theodorosçu Hıristiyanlardan ayrı bir kol teşkil edecek Süryaniler arasında Aleksandreia ekolünün tohumları böylece serpilmiş oldu[1189].

Buna karşın sadece Edessa'da bulunan teoloji okulunda değil, Edessa halkı arasında da Rabulo'ya kıyasla sürgün edilmiş olan Hibo'yu destekleyenler çoktu. Nitekim 435'te Rabulo'nun ölmesiyle birlikte Hibo Edessa piskoposu oldu. Hibo, Maris'e yazdığı meşhur mektuptan da biliyoruz ki, Mopsouestialı Theodoros'un kristolojik görüşlerine her zaman sadık kalmıştı[1190]. Ne var ki, Hibo da tıpkı birçok emsali gibi Aleksandreia Kilisesi'nin büyük bir ismiyle, Kyrillos'un halefi Dioskoros'la mücadele etmek zorunda kalmıştı ve bu süreçte Constantinopolis başpiskoposu Flavianos ve Kyrroslu Theodoretos ile birlikte aforoz edilmişti. Yine de II. Theodosius'un ölümünden sonra Aleksandreia Kilisesi ve ilahiyat görüşü siyasi destekten yoksun kalmıştı ve 451 yılında toplanan Khalkedon Konsili'nde Hibo ve Theodoretos görevlerine iade edilmişlerdi[1191].

Edessa'daki Pers Okulu 437 yılından itibaren Hibo tarafından atanmış olan ve Mopsouestialı Theodoros'u sadıkça izleyen Narsay tarafından yönetiliyordu. Ancak bir sonraki aşamada Roma İmparatorluğu'nda dinsel hava yeniden değişti ve İmparator Zenon döneminde "kilise birliği" arayışları gündeme oturdu. Nitekim Zenon, Henotikon isimli "Birlik Fermanı"nı yayınlamıştı ve Roma Kilisesi haricinde diğer büyük kilise merkezlerinin desteğini sağlamıştı. Bununla birlikte, Theodorosçu Hıristiyanlar da Henotikon'a sıcak bakmadılar. Bu yüzden Pers Okulu üzerinde büyük baskı kuruldu. Öldürülme endişesi hisseden Narsay bu sırada Nisibis'e kaçtı[1192]. Nihayet Zenon da 488'de Edessa'daki Pers Okulu'nu kapattı ve binasını da kiliseye çevirdi[1193].

2. Nisibis (Nusaybin) Okulu

Yarım asır önce Constantinopolis'ten Nestorios'un ağzıyla ilan edilen Theodorosçu Hıristiyanlık yorumu Roma İmparatorluğu'nda Zenon döneminde ya-

---

1188 A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 37; Baum- Winkler, *The Church of the East*, ss. 23-25.
1189 Baum & Winkler, *The Church of the East*, s. 25.
1190 A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 38; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 278.
1191 A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 38; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 25
1192 Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 25; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 38
1193 Ps.-Dionysius (*Chronicle of Zuqnin*), s. 1; *Chronicle of Edessa*, 73 {An. 800}.

saklanmıştı. Nitekim bu yorum bunun sonrasında eski İran sahasında kendisine yeni bir yaşam alanı buldu.

Gerçekten, Zenon'un Edessa'daki Pers Okulu'nu oldu-bitti bir kararla kapatıp okulun öğretmenlerini sürgün etmesi Hıristiyanlık tarihinde beklenmeyecek ölçüde büyük sonuçlar doğurdu. Çünkü Edessa'dan ayrılan öğretmen ve öğrenciler Sasani sınırları içindeki Nisibis'i mesken tutmaya başladılar. Narsay başta olmak üzere Nisibis'e kaçan Theodorosçu Hıristiyanlar, burada Barṣaumâ'nın şahsında Theodorosçu kristolojinin şiddetli bir avukatını buldular. Barṣaumâ, henüz Rabulo'nun Edessa piskoposu olduğu dönemde Hibo'nun arkadaşıydı ve aynı zamanda onun öğrencisiydi. Rabulo, Theodorosçu Hıristiyanlığa taraftar olduğu için Barṣaumâ'yı da sürgüne yollamıştı. O da bunun üzerine Nisibis'e gelerek buraya yerleşmişti. Barṣaumâ iyi eğitimli birisiydi, 457'de Nisibis piskoposu olmuş ve Edessa örneğinden hareketle burada bir teoloji okulu kurmuştu. Narsay ve Barṣaumâ, bu okula yeni bir ivme kazandırdılar ve onu Sasani İmparatorluğu'ndaki Doğu Kilisesi için teolojik bir güç merkezi yaptılar. Böylece kısa zaman sonra Nisibis entelektüel bir merkez olarak sivrildi ve Theodoros'un görüşlerinin tamamen hâkim kılındığı bir yere dönüştü. Bu gelişme öyle geniş çaplı olmuştu ki, altın çağlarında sayısı 800'e varan öğrencinin barındığı bir eğitim kurumu olmuş, 7'inci yüzyıla kadar da Doğu Kilisesi'nin neredeyse bütün liderlerini ve ilahiyatçılarını yetiştirmiştir[1194].

Roma İmparatorluğu'nun yeminli düşmanı Sasanilere gelince, Romalıların düşmanı onların dostuydu. Theodorosçu Hıristiyanlık yorumu Romalılar tarafından yönetilen topraklardan kovulduğuna göre, Sasaniler bu yorumun taraftarlarına sıcak bakabilirlerdi. Nitekim Sasani yönetimi Barṣaumâ ile ortak çalışarak Doğu Kilisesi'nde Theodorosçu kristolojiyi hâkim kılmak için bazı teşebbüslerde bulunmuştu. Ancak bu kristolojik pozisyonun eski İran sahasındaki kesin zaferi 484 ve 486 yıllarında toplanacak olan konsillerle birlikte mümkün olacaktır.

3. Beth Lapat Konsili (484): Miafizit Kristolojinin Mahkûm Edilmesi

İran'daki kilisede Süryanice konuşan Hıristiyanlar ağırlıktaydı ve Theodorosçu Hıristiyanlığın öncesinde Miafizitler de sayıca önemli yekün tutuyorlardı. Nitekim Theodorosçu kristolojinin eski İran sahasına nüfuz etmeye başlaması,

---

[1194] S. Brock, "'The Nestorians Church: A Lamentable Misnomer", s. 33; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 26; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 41-2; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 281; M. Dickens, "The Church of the East", s. 8.

Theodorosçular ile Miafizitler arasında kaçınılmaz şekilde çekişmeler yaşanmasına sebep oldu. Barṣaumâ ve Sasani yönetimi, kilisenin Theodorosçu kristolojiyi resmen kabul etmesi hususunda müşterek bir görüşü paylaşıyorlardı. Zira ülkedeki Hıristiyanların Roma İmparatorluğu'nda yasaklanan bir kristolojik pozisyonu resmen kabul etmesi, Sasani yönetimi için Hıristiyan Roma yönetimine karşı hem bir denge unsuru olacak, hem de İran'daki Hıristiyanları Roma İmparatorluğu'ndaki dindaşlarından uzaklaştıracaktı. Bunun yolu ise açıktı: İran'daki Miafizitlerin baskı altına alınarak sindirilmeleri ve eritilmeleri gerekiyordu. Ne var ki, Miafizitler Seleukeia-Ktesiphon başpiskoposu Babai'nin şahsiyetinde önemli bir lidere sahip bulunuyorlardı[1195]. Sasani hükümdarı Piroz (459-484) ise bu sıralarda ülkedeki Hıristiyanları baskı altına almıştı, fakat takibatın muhatapları Miafizit kristoloji yanlılarıydı. Anlaşıldığı kadarıyla, Barṣaumâ'nın bile önemli roller üstlendiği bu takibat siyasetinden Theodorosçu Hıristiyanlar müstesna kılınmışlardı[1196].

Bu çerçevede, Barṣaumâ, 484 yılında Beth Lapat'ta (Cündişapur) Doğu Kilisesi tarihinin resmi konsil kayıtlarında ismi geçmeyen bir kilise meclisi topladı. Zira Katolikos Babai'nin böyle bir konsil toplanmasında ne rolü ne de onayı vardı. Nitekim bu konsil aslında eski İran sahasında Theodorosçu kristolojiyi egemen kılmak isteyen Nisibis piskoposu Barṣaumâ ile Miafizit kristolojide direnen Katolikos Babai arasındaki ciddi anlaşmazlığın bir yansımasıydı. Barṣaumâ söz konusu bu konsilde Theodorosçu Hıristiyanlığı ilan ve Miafizit kristolojiyi mahkûm etti. Bu arada eski İran (Pers) ülkesindeki bütün Hıristiyan ruhbanlar için evlilik serbest bırakıldı ve Babai de evlenenlerin ilki oldu[1197]. Ancak Barṣaumâ'nın Babai'yi açıkça mağlup etmeden veya katolikosluk makamına bizzat oturmadan bazı amaçlarını gerçekleştirmesi mümkün görünmüyordu[1198]. Babai'nin tam da bu sıralarda Roma imparatoru Zenon ile yazışırken yakalanması ve Piroz tarafından infaz edilmesi[1199] herhalde ilginç bir tesadüftür.

Sonuç itibariyle, Beth Lapat Konsili Doğu Kilisesi'nin Theodorosçu kristolojiyi kabul ve ilan ettiği bir kilise meclisi olarak nitelendirilebilir. Sasani yönetimi-

---

[1195] A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 280; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 50; K. Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, s. 69.

[1196] A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 280; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 27; M. Dickens, "The Church of the East", s. 9.

[1197] *Siirt Vekayinamesi* ii, s. 117; Krşl. Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 27; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 50; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 280.

[1198] A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 49.

[1199] *Siirt Vekayinamesi* ii, s. 127; Krşl. A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 280.

nin istediği olmuş ve 431 Ephesos Konsili'nde Roma İmparatorluğu'nda yasaklanan bir kristolojik pozisyon, Pers ülkesinde ihya edilmişti. Gerçekten, Sasaniler 462'den beri Roma İmparatorluğu'ndan kaçıp kendilerine sığınan Theodorosçu Hıristiyanları himaye ediyordu. Konsilin evliliğe ilişkin kararı ise oldukça ilginçti. Ülkedeki resmi inanç olan Mecusiler, evlilik kurumunu kutsal görüyorlardı ve bu yüzden de Hıristiyan ruhbanların evlenmeme âdetinden nefret ediyorlardı. Barṣaumâ herhalde bu yüzden, yani Hıristiyanlığı eski İran ülkesinde daha kabul edilebilir bir forma dönüştürebilmek amacıyla bu kararı almıştı. Buna karşın, sonraki şartlar Barṣaumâ'nın umduğu gibi gelişmedi. Çünkü Piroz ölmüş, Balaş onun yerine tahta çıkmıştı (484-488) ve bu durum Barṣaumâ için hüsran getirmişti. Zira yeni hükümdar katolikosluk makamına Barṣaumâ'yı değil, yine Pers Okulu'nun eski öğrencilerinden Akakios'u (485-496) atadı[1200].

4. Seleukeia-Ktesiphon Konsili (486): Theodorosçu Kristolojinin Kabulü

Barṣaumâ'nın bundan sonraki faaliyetlerinin yönü tartışmalıdır. Onun Akakios'un atanmasını sessiz bir protesto ile geçiştirdiği veya 484'te topladığı konsilden pişmanlık duyarak Akakios'un emrine girdiği şeklinde farklı görüşler mevcuttur[1201]. Ancak her halükarda bundan sonraki süreçte yaşanan gelişmelerde Barṣaumâ'nın pek bir rolü olmamıştır. Nitekim 485'de Akakios tarafından toplanan bir konsil, Barṣaumâ'nın Beth Lapat'ta düzenlediği kilise meclisini ve burada alınan kararların geçersiz olduğunu ilan etti. Ne var ki, Akakios bu kez 486 yılında Seleukeia-Ktesiphon'da bir konsil topladı ve burada bizzat Miafizit kristolojiyi açıkça mahkûm etti[1202]. Yani Barṣaumâ'nın hülyası dolaylı yoldan da olsa gerçekleşmişti.

Akakios'un Miafizit kristolojiyi niçin mahkûm ettiğini kesin olarak bilmiyoruz. O, belki Theodorosçu kristolojiye taraftardı veya belki de siyasette mahir bir insandı. Çünkü aldığı bu karar, açıkça Sasani yönetiminin iradesini yansıtmıştı. Ancak diğer bir taraftan da Constantinopolis'e yolladığı elçi vasıtasıyla Theodorosçu olmadığını ve sadece Miafizit doktrini kınadığını söylemişti[1203].

1200 A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 50; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 280; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 28.

1201 Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 28; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 51.

1202 *Siirt Vekayinamesi* ii, s. 134; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 51; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 280; Baum & Winkler, *The Church of the East*, s. 32.

1203 Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 32; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 280.

486 yılında toplanan Seleukeia-Ktesiphon Konsili, Doğu Kilisesi'nde Mopsouestialı Theodoros'a ait kristolojik yaklaşımın resmen kabul edilmiş olması bakımından önem taşımaktadır[1204]. Bu konsil, Roma İmparatorluğu'nda toplanan konsilleri zikretmemişti. Konsile iştirak etmediği söylenen Barşaumâ ise muhtemelen bu sıralarda ölmüştü. Bu arada, Katolikos Akakios da 496'da öldü[1205].

1204 W. de Vries, "The Reason for the Rejection of the Council of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches", s. 12.

1205 Krşl. A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 52; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 280; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 32.

III. İSLAM YÖNETİMİNE KADAR THEODOROSÇU DOĞU KİLİSESİ



6'ıncı yüzyıl başında Doğu Kilisesi'nin yönetimi Babai'nin (497-502) ellerindeydi. Sasani İmparatorluğu tarihinde muhtemelen Hıristiyanlar'a karşı en büyük toleransı göstermiş olan Kavad da (488-531) 488'den itibaren hükümdardı. Doğu Kilisesi hiyerarşisi, bu sıralarda Fırat ve Dicle nehirlerinin vadilerine yayılmış durumdaki kiliseleri başta olmak üzere, İran'ın çekirdek topraklarında gayet iyi organize olmuştu. Ayrıca, Kavad dönemindeki hoşgörü ortamı, Hıristiyanlığın Theodorosçu yorumunun Orta Asya'nın engin bozkırlarına sıçrayış göstermesi bakımından bir kırılma noktasıydı ve Doğu Kilisesi misyonerleri, bu tarihlerden itibaren Orta Asya içlerinde dinlerini yayma çalışmalarına hız vermişlerdi[1206]. Nitekim bu faaliyetler ilerleyen süreçte İslam diniyle paralel şekilde yükseliş gösterecektir.

Anlaşıldığı kadarıyla, Babai, Barṣaumâ'nın yolunu takip etmişti. Nitekim onun 498 ve 499 yıllarında topladığı konsiller Theodorosçu Hıristiyanlık yorumunun Doğu Kilisesi'ndeki hâkimiyetini perçinledi. Nitekim bazı görüşler Babai dönemindeki bu konsillerin Doğu Kilisesi'nin tam bağımsızlığı sürecinin de son halkasını teşkil ettiği yönündedir. Zira Roma İmparatorluğu'ndaki kiliseden ve her türlü dini otoriteden bağımsızlık vurgusu yinelenmişti. Babai, evlilik konusunda ise Barṣaumâ'dan bile daha ileri gitti. Çünkü bizzat evlendi, hatta eşi ölen ruhbanların yeniden evlenebilmelerine bile olanak tanıdı[1207].

[1206] Doğu Kilisesi'nin Orta Asya'daki misyonerlik faaliyetleri ve buradaki tesirleri konusunda özellikle batıda önemli bir literatür mevcuttur. Örneğin bk. Li Tang-Dietmar W. Winkler (eds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Lit Verlag: Zurich-Berlin 2013; Erica C. D. Hunter, "The Church of the East in Central Asia", *Bulletin John Rylands Library*, 78: 3, 1996, ss. 129-142; Maria Adelaide Lala Comneno, "Nestorianism in Central Asia During the First Millennium: Archaeological Evidence", *Journal of the Assyrian Academic Society*, 11. 1, 1997, ss. 20-67; Bununla birlikte, şu makale de oldukça bilgilendiricidir: Wilhelm Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", Trc. Köprülüzâde Ahmet Cemal Bey, *Türkiyat Mecmuası*, C. I, 1925, ss. 47-100; Aynı yazarın şu eserinde de temel bazı bilgiler bulunabilir: *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Yayına Hazırlayanlar: Kâzım Yaşar Kopraman-İsmail Aka, Türk Tarih Kurumu: Ankara 2006.

[1207] *Siirt Vekayinamesi* ii, s. 139.

Doğu Kilisesi'nin "tam bağımsızlığı" meselesinde Narsay ismi de büyük önem taşımaktadır. Zira Babai, Nisibis Okulu'ndan Barṣaumâ'nın arkadaşı olan Narsay tarafından destekleniyordu. Narsay kesinlikle Theodorosçu bir Hıristiyandı. Theodoros ve Diodoros'un kristolojik görüşlerini çok iyi biliyor, Nestorios'u ise Antiokheia ilahiyat ekolünün ülküleri uğruna zulüm gören bir ruhban olarak anımsıyordu. Ona göre, Nestorios'un düşüşü Kyrillos'un entrikaları yüzünden olmuştu. Nitekim Narsay, Miafizit kristolojiye düşmanlığını da gizlemiyordu[1208]. Bu bağlamda, Babai ile Narsay'ın müşterek ve kesin kararlı duruşları, Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlar için Doğu Kilisesi sorununu farklı bir boyuta taşıdı. Bundan sonra bu mesele Roma'daki kilise için sadece bir *skhisma* olmayıp artık "sapkın" bir hareketti. Doğu Kilisesi'nin "Nesturi" diye isimlendirilmesi de bundan sonra olmuştur[1209].

Babai'nin halefi Silas da (502-523) evlendi[1210]. Fakat onun döneminin asıl hadisesi, Silas'ın kilise içinde on beş yıl sürecek bir *skhismaya* bizzat sebep olmasıdır. Silas, ölümünden önce damadı Elīša"yı halef atamış, fakat özellikle Merv bölgesi kanonik olmadığı gerekçesiyle bu uygulamaya karşı muhalefet göstermişti[1211]. Kilise mensupları için can sıkıcı ve kısa süreli olmayan bir takım hadiselerden sonra nihayet Sasani hükümdarı I. Hüsrev (531-579) duruma el koydu ve Paulos'u katolikos atadı[1212]. Paulos siyasi iktidarın desteğine ve sempatisine sahipti ve bu sebeple Merv ve Huzistan bölgelerini kilise hiyerarşisinden ayırdığı anlaşılan bu *skhismayı* bir an önce çözmesi bekleniyordu. Fakat başarılı olamadı, çünkü kısa bir müddet içinde öldü[1213].

1. Katolikos I. Mar Aba (540-552) Dönemi

Doğu Kilisesi'nin bir sonraki lideri, aynı zamanda 6'ıncı yüzyılın önemli bir figürü olan Mar Aba'dır (540-52). Onun dönemi, hem kilisede önemli reformların vücuda getirildiği hem de I. Hüsrev'in sadece Roma İmparatorluğu'yla yaptığı savaş süresi ile sınırlı tuttuğu kovuşturma sürecini içermiştir[1214]. I. Mar Aba,

---

[1208] S. P. Brock, "The Church of the East in the Sasanian Empire", ss. 75-76.
[1209] A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 52.
[1210] *Siirt Veka*yinamesi ii, s. 144.
[1211] *Chronicle Arbela*, 20 {510-544 A.D.}; *Siirt Veka*yinamesi ii, s. 155.
[1212] *Chronicle Arbela*, 20 {510-544 A.D.}; *Siirt Veka*yinamesi ii, s. 156.
[1213] *Siirt Veka*yinamesi ii, s. 156; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 33.
[1214] Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 33; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 281; A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", s. 50.

doğuştan soylu *bir* Mecusi idi ve hatta din adamı sınıfındandı[1215]. Vali sekreterliği gibi önemli bir mevkii temayüz ederken, efsanelerle karışık bir takım rivayetlere göre aniden Hıristiyan oldu ve Nisibis'e giderek burada eğitime başladı[1216]. 525 ile 535 yılları arasında Constantinopolis başta olmak üzere bazı Roma şehirlerine ziyaretlerde bulundu ve Mopsouestialı Theodoros ile Tarsoslu Diodoros'a olan bağlılığını ifade etti[1217]. Dönüşünde Seleukeia-Ktesiphon'da kendi teoloji okulunu kurdu ve Yunanca'dan Süryanice'ye pek çok tercüme yaptı[1218].

Mar Aba 540 yılında katolikos seçildi. Fakat kilise ve Hıristiyanlar, Sasanilerin Roma ile sürdürdükleri savaş sebebiyle, beş yıl için baskı altına alınmışlardı. Bu zulmün kurbanlarından birisi de Mar Aba oldu. Tutuklanmıştı ve rivayete göre I. Hüsrev ondan, başka kimseyi ihtida ettirmemesini istemiş ve sadece bu şartla serbest bırakılacağını söylemişti. Mar Aba bu teklifi reddetti. Bunun üzerine uzun bir müddet hapis hayatı yaşadı[1219] ve nihayet zulmün bitiminden 7 yıl sonra, ölümünü çabuklaştıran sert muamelelere uğratılarak 552 tarihinde öldü[1220].

Mar Aba, Doğu Kilisesi'nin büyük reformistlerinden biriydi. 544 yılında bir konsil toplamış ve Sasani İmparatorluğu'ndaki kilise hiyerarşisinin yapısını ve diyakozluk hudutlarını tespit etmişti. Mar Aba döneminde düzensizlik ve suiistimaller ortadan kaldırıldı. Eski bir İran geleneği olup bazı Hıristiyanlar tarafından da uygulandığı anlaşılan aile içi evlilikler kesin olarak yasaklandı. Yaşadığı devlet baskısına rağmen onun döneminde birçok kilise yapılmış olması ise gerçekten şaşırtıcıdır[1221].

Söz konusu konsilin toplanmasıyla birlikte uzun müddettir devam etmekte olan *skhisma*nın yaraları da sarıldı[1222]. Kilise yeniden Seleukeia-Ktesiphon önderliğinde birleştirildi. Mar Aba'nın reformları halefi Yusuf (552-567) tarafından

---

1215 *Siirt Vekayinamesi* ii, s. 163; L. Van Rompay, "Aba I", *GED. SH*, s. 1.

1216 *Siirt Vekayinamesi* ii, s. 164.

1217 L. Van Rompay, "Aba I", *GED. SH*, s. 1; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 33; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 71.

1218 L. Van Rompay, "Aba I", *GED. SH*, s. 1.

1219 Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 34; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 65; A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 281.

1220 A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 281; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 65, A. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", ss. 50-51.

1221 L. Van Rompay, "Aba I", *GED. SH*, s. 1; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 72; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 34.

1222 *Siirt Vekayinamesi* ii, s. 164; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 72.

sürdürüldü ve bu dönemde de yeni kiliseler yapıldı[1223]. Aslında Yusuf'un liderliği nispeten huzursuzluk yaratmıştı, çünkü bu atamada Sasani hükümdarı Hüsrev'in parmağı vardı[1224]. Onun görevden alınmasının sebebi de devam eden bu huzursuzluk oldu. Halefi Ezekiel (570-582) hakkında bilinenler, Mar Aba'nın öğrencisi olması ve 576'da topladığı bir konsil dışında pek azdır[1225]. Ayrıca, 36 yeni kanon neşrettiği ve Roma İmparatorluğu'na saldıran Hüsrev'e Nisibis'e kadar eşlik ettiği rivayet olunmaktadır[1226].

2. Büyük Babai (551-628) Dönemi ve Sonrası

Ezekiel'in halefi I. Yeşuᶜyab (582-96) Nisibis Okulu'nun eski bir öğrencisiydi. Topladığı bir konsil (585), teolojik açıdan Mopsouestialı Theodoros geleneğinin vurgulanması, idari açıdan ise Doğu Kilisesi'nin Roma, Constantinopolis, Aleksandreia ve Antiokheia ile birlikte beşinci patriklik merkezini teşkil ettiği iddiasının yinelenmesi bakımlarından önemlidir. Yeşuᶜyab, aynı konsilde Mopsouestialı Theodoros geleneğini ayrı bir apoloji ile güçlü bir biçimde vurgulamıştı. Bazı araştırmacılar bu tavrı, 553 Constantinopolis Konsili'nde *Üç Fasıla*'nın mahkûm edilmesine karşı bir reaksiyon olarak görmüşlerdir. Fakat Doğu Kilisesi'nin, Mopsouestialı Theodoros'un yazdıklarını mahkûm eden Ephesos Konsili'ne de yanıt vermemiş olduğu düşünüldüğünde, bu yaklaşımı destekleyecek bir kanıt bulunmadığı da[1227] iddia edilmektedir.

Aslında Mopsouestialı Theodoros'un bu denli vurgulu bir biçimde ifade edilmesi, biraz da Adiabaneli Hnana tarafından o sıralarda Nisibis'te başlatılmış olan *skhisma*tik hareketle ilgiliydi. Hnana, Mopsouestialı Theodoros'a nazaran Ioannes Khrysostomos'u esas alıyor ve bu yönüyle bakıldığında Roma İmparatorluğu'nun teolojik anlayışına yakın durmakla eleştiriliyordu. Nitekim Yeşuᶜyab'ın bahsi geçen konsil sırasında Mopsouestia piskoposunun Khrysostomos tarafından da tasdik ve takdir edildiğini bilhassa belirtmesi, onun bu davranışının Hnana'ya mesaj olduğu izlenimi vermektedir[1228]. Hnana 571'den beri Nisibis Okulu'nu yönetiyordu, Nisibis piskoposunun desteğine sahipti ve bahsi geçen konsile katılmamıştı. Keza bu sebeple Nisibis bölgesi bir müddet Doğu Ki-

---

1223 A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 72.
1224 *Siirt Vekayinamesi* ii, s. 168.
1225 Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 34.
1226 *Siirt Vekayinamesi* iii, s. 180.
1227 Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 34.
1228 Baum-Winkler, *The Church of the East*. s. 34.

lisesi'nden ayrı bir havayı teneffüs etmiştir. Ayrıca bu dönem ile ilgili olarak Yeşuᶜyab liderliğinde bir heyetin Roma İmparatoru Maurikios'a gönderildiği, Constantinopolis'te inanç meselesi üzerine konuşmalar yapıldığı ve Constantinopolis başpisokoposu Ioannes ile Antiokheia başpiskoposu Gregorios'un Yeşuᶜyab tarafından yazılı şekilde sunulmuş olan iman metnini "ortodoks" bulduklarının söylenmektedir[1229].

Yeşuᶜyab, Sasani hanedanı arasındaki taht çekişmelerinin kurbanı oldu. Tahtı ele geçirmiş olan II. Hüsrev (591-628), kendisini desteklemediği anlaşılan Yeşuᶜyab'ın yerine Sabrişo'yu atadı. Yeşuᶜyab, Hüsrev'den kaçarken öldü, Sabrişo ise Hüsrev'in bizzat yakın ilgi ve desteğine nail oldu. Sabrişo dönemi, manastır yaşamının Doğu Kilisesi'nde etkinliğini arttırması bakımından mühimdi. Çünkü önceki konsillerin özellikle evlenmeyle ilgili kararları manastır yaşamının sert kurallarını yumuşatmıştı. Nitekim Nisibis Okulu'nun bir öğrencisi olan ve uzun süre Mısırlı münzevilerin arasında kaldığı rivayet edilen Abraham, bu dönemde Doğu Kilisesi'nde manastır yaşam tarzının etkinliğini arttıran bir isim olarak hatırlanmaktadır. Bu çerçevede, Abraham tarafından Doğu Süryani geleneğinde önemli bir yere sahip olan İzla Manastırı kuruldu. Burası kısa sürede ruhani bir merkeze dönüşerek 6 ve 7'inci yüzyıllarda Doğu Kilisesi'nin teoloji üssü oldu[1230].

Adiabaneli Hnana'nın muhalefeti ise Sabrişo ve hatta bir sonraki katolikos Gregorios (605-608) dönemlerinde de sürdü. Sabrişo döneminde 596 tarihinde, Gregorios zamanında ise 605 yılında toplanan konsiller, Mopsouestialı Theodoros'un Doğu Kilisesi'nde üstün bir yorumcu olarak görmüş olduğu değeri tasdik ettiler; bilhassa bu ikincisi Theodoros'un Doğu Kilisesi'nin "ortodoksluğu" açısından tartışılmaz bir standart olduğunu vurguladı[1231]. Geçmişte, o an için ve gelecekte Theodoros'a muhalif ne kadar görüş var ise tümü birden aforoz edildi. Bu bağlamda, aforoz edilenlerin başında elbette Hnana geliyordu[1232]. Bununla birlikte Doğu Kilisesi 7'inci başından itibaren zorlu bir sürece girdi ve katolikosluk makamı uzun süre boş kaldı.

602 yılında Roma imparatoru Maurikios'un Phokas tarafından katledilmesi üzerine Sasani hükümdarı II. Hüsrev ordusuyla birlikte Roma İmparatorluğu'na

---

[1229] Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 34.

[1230] *Siirt Vekayinamesi* ii, s. 142-143; A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 73; M. Dickens, "The Church of the East", s. 6.

[1231] Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 37.

[1232] M. Najim, *Antioch and Syriac Christianity*., s. 25.

saldırmıştı. 604 yılında Hüsrev'e eşlik etmekte olan Sabrişo Nisibis'te öldü[1233]. Ancak yeni katolikos seçimi Doğu Kilisesi ile Sasani yönetimini karşı karşıya getirdi, çünkü saray ve kilise çevreleri başka adayları destekliyorlardı. Bir takım hadiselerin sonrasında II. Hüsrev katolikosluk makamı için mücadele eden Gregorios'un mallarını müsadere etti ve yeni katolikos atanmasına engel oldu[1234]. Böylece, Doğu Kilisesi, siyasi karışıklık ve savaşların cereyan ettiği bir dönemde, 608'den 628'e kadar başsız kaldı.

Doğu Kilisesi'ni bu zorlu süreçte derleyip toparlayan ve katolikossuz kalmış durumdaki İran Hıristiyanları'na liderlik yapan kişi, 7'inci yüzyılın önemli figürlerinden Büyük Babai olmuştur (551-628). Babai, Nisibis'te eğitim almış ve İzla Manastırı'nda geçen monastik bir yaşamdan gelmişti. Büyük Babai arkasında önemli bir edebi miras bırakmıştır ve bu miras ᶜBdyeşuᶜ Bar Brikha'nın (ö. 1318) katalogunda 83 kitaba tekabül etmektedir[1235].

Büyük Babai, Doğu Kilisesi tarihinde Theodorosçu kristolojik yaklaşımı ihya eden bir isim olarak hatırlanmaktadır[1236]. Babai'nin teolojik yorumları Mopsouestialı Theodoros ve Tarsoslu Diodoros'u esas almış, Khalkedon Konsili'ni ve *Theotokos* tabirini reddetmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Babai'nin mücadelesi belirli sebeplere dayanıyordu, çünkü Theodorosçu kristoloji eski İran sahasında bu zamanlarda tehdit altındaydı. Nisibis'te bulunan Hnana'nın takipçileri hala eritilememişlerdi ve bunların Mopsouestialı Theodoros'a karşı muhalefetleri sürüyordu. Ayrıca, Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde Yaᶜkub Burdᶜono tarafından bir süre önce yeniden edilmiş olan Miafizit yorum taraftarları, bilhassa Yaᶜkub Burdᶜono'nun Tikrit'e bir piskopos atamasından sonra eski İran'da önemli bir güç kazanmışlardı[1237]. Yaᶜkub bu icraatı, Miafizit kilise hiyerarşisinin İran sahasına girmesi anlamı taşıyordu ve daha önce detaylı şekilde anlattığım gibi Miafizitlerin kristolojik pozisyonu Theodorosçu kristoloji ile taban tabana zıddiyet taşıyordu.

Bu bağlamda, Doğu Kilisesi bünyesinde 612'de toplanan bir konsil Babai terminolojisinin kabul edilmesi açısından önem taşımaktadır. Mopsouestialı Theodoros'un kristoloji geleneği burada güçlü şekilde vurgulanmıştır.

1233 Baum-Winkler, *The Church of the East.*, s. 37.
1234 Baum-Winkler, *The Church of the East.*, s. 37.
1235 A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 73 A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 282.
1236 A. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı*, s. 282.
1237 A. Harrak, "Tagrit", *GEDSH.*, s. 395; A. Vine, *The Nestorian Church.*, s. 73.

Bir süre sonra iki büyük imparatorluk açısından önem taşıyan gelişmeler yaşandı. Roma imparatoru Herakleios mucizevi bir geri dönüşe imza atarak Sasani ordularını Roma arazisinden çıkardı. Bu durum II. Hüsrev'in sonu oldu ve patlak veren isyanlar II. Hüsrev'in tahttan indirilmesi neticesini verdi. Sasani İmparatorluğu kendisi açısından çok zorlu bir sürece girmişti. Doğu Kilisesi ise kendi tarihinin altın çağlarına yapacağı yolculuğa henüz şimdi başlıyordu. Bu arada İran'daki Hıristiyanlar 628'de yeniden katolikos seçme fırsatı yakaladılar. Büyük Babai katolikos seçildi, fakat bu görevi reddederek aynı yıl öldü[1238].

Balad piskoposu olan II. Yeşuᶜyab (628-46) Doğu Kilisesi'nin bir sonraki katolikosu oldu. Nisibis Okulu Hnana'nın etkisi altında bulunduğu için her ne kadar sonradan terk etmişse de nihayetinde II. Yeşuᶜyab da bu okulun mezunuydu. 612 yılında cereyan eden teolojik tartışmalar esnasında Balad'da piskopostu. Seçilmesinin ardından Doğu Kilisesi'ni yeniden organize etmeye koyuldu; fakat ülkedeki dini durum teolojik açıdan bilgili din adamlarına ihtiyaç duyulduğunu gösteriyordu. Sayıları artan Miafizitlerle tartışabilecek entelektüel Theodorosçu Hıristiyanlara ihtiyaç vardı, bu sebeple II. Yeşuᶜyab ilk olarak ilahiyat eğitiminin üzerine düştü, pek çok yeni okul açtı. Ayrıca yirmi sekiz yıllık bir savaşın kesin mağlubu olan Sasani Devleti'ni temsilen 630 yılında Herakleios'a barış ricasıyla gönderilen bir delegasyonun lideri de oydu. Bu diplomatik görev esnasında Herakleios ile aralarında dini doktrin üzerine konuşmaların yapıldığı kaydedilmiştir[1239].

Doğu Süryani Kilisesi tarihinde II. Yeşuᶜyab'ı farklı kılan önemli bir husus, bu kilise tarihinde ilk defa olarak organize misyoner grupların Asya içlerine gönderilmeye başlanmasıdır[1240]. Fakat II. Yeşuᶜyab aynı zamanda Sasani hâkimiyeti altında yaşamış son Doğu Kilisesi lideridir. Çünkü Müslüman orduları artık İran'ın çok yakınındaydı.

1238 A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 75; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 39.

1239 *Chronicle AD. 640*, (Palmer, *SC. WSC*: Text No 2), Sec. 7, s. 18; Baum-Winkler, *The Church of the East*, s. 40-41.

1240 A. Vine, *The Nestorian Church*, s. 76.

SONUÇ YERİNE veya ZEYİL



İSLAM FETİHLERİNİN ve YÖNETİMİNİN DOĞU HIRİSTİYAN KAYNAKLARINDAKİ YANSIMALARI



7'inci yüzyıl insanlık tarihi açısından son derece önemli bazı gelişmeleri içeren bir süreci ifade etmektedir. İslam dini Arabistan coğrafyasında bu yüzyılın birinci çeyreğinde ortaya çıkmış ve henüz aynı yüzyıl içinde çok geniş bir sahaya yayılarak evrensel bir mahiyet kazanmıştı. Siyasi yönden o güne kadar kabile taassubu içinde yaşadığı anlaşılan Arabistan'daki Araplar[1241], 622'de Medine'de kurulan İslam Devleti'ni 630'lu yılların erken dönemlerinden itibaren giriştikleri askeri faaliyetlerle genişletmiş ve nihayetinde imparatorluk haline getirmişlerdi. Eski İran sahasının Geç Antikçağ'daki ifadesi ve antik Pers kültür ve idaresinin mirasçısı olan Sasani İmparatorluğu 7'inci yüzyıl ortalarında Müslüman orduları tarafından tarihe mal edilmişti. Kısa bir süre önce Sasaniler karşısında elde ettiği mucizevi zaferlerle ülkesini yok olmaktan kurtaran Herakleios'un idaresindeki Roma İmparatorluğu ise Suriye, Mezopotamya, Mısır ve Anadolu'nun doğusu ve güney-doğusu gibi kendisi açısından hayati önem taşıyan arazisini Müslümanlar lehine kaybetmişti[1242]. 7'inci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde görülmektedir ki, Türkistan içlerinden Pirene Dağları'na, Kafkaslardan Hint Okyanusu'na ve Büyük Sahra'ya kadar alabildiğine geniş bir arazi halifeler tarafından yönetiliyordu[1243].

İslam fetihlerinin en önemli sonuçlarından birisi, o güne kadar Roma yönetimi altında imparatorluğun doğu eyaletlerinde, Sasani idaresinde ise eski İran'da yaşamakta olan Hıristiyanların İslam Devleti'nin egemenliği altına girmiş olmalarıdır. Birden bire ortaya çıkan bu durum şüphesiz bu Hıristiyanlar tarafından da hiç beklenmeyen bir gelişmeydi. Nitekim artık Müslüman idaresi altında yaşamaya başlayan Hıristiyanların tarihçileri de İslam ordularının askeri faaliyetleri, Müslümanların kendileri üzerinde yönetim kurmaları, Hıristiyan Roma İmparatorluğu'nun İslam Devleti karşısındaki mağlubiyetleri ve Sasani İmparatorluğu'nun tarihe karışması gibi hadiseleri kayıt altına almışlardı. Onların bu kayıtları, genel itibariyle Hıristiyan historiyografi geleneğinin kendisine

1241 İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri: İslam Öncesinden Abbasilere Kadar*, Türkiye Diyanet Vakfı: Ankara 1997.

1242 Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, Weidenfeld-Nicolson: London 2007. Bu hususta ayrıca bk. Philip K. Hıtti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Türkçe trc. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları: İstanbul 1980, ss. 209-256.

1243 Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, TDV: Ankara 2007, s. 15

has yapısını yansıtmıştır[1244]. Ayrıca, Hıristiyan tarihçilerin sözü geçen bu tarihsel gelişmeleri kendi kristoloji geleneklerini merkeze yerleştirerek yorumladıkları da açıkça görülmektedir[1245].

I. Doğu Hıristiyan Kaynaklarında İslam Fetihleri Algısı

Büyük oranda Doğu Hıristiyan unsurlar tarafından iskân edilmiş sahaların 7'inci yüzyılın ikinci çeyreğinde Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi, Roma İmparatorluğu'nun önemli toprak kayıplarına uğraması ve Sasani İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden çekilmesi anlamlarına gelmişti. İslam ordularının başarıları o gün için beklenmeyen bir gelişme olsa da, Doğu Hıristiyan tarihçiler bütün bu yaşananları bir şekilde izah etmek zorunda kalmışlardı. Hıristiyan tarihçilere göre Tanrı çağlar boyunca depremler, savaşlar, devletlerin kuruluşları veya yıkılışları gibi doğal olaylara veya siyasi-sosyal gelişmelere şifreli mesajlar kodlamıştı. Yani Hıristiyanlık geleneğinde tarih yazmak, Tanrı'nın yeryüzünde yaşanan hadiseler üzerindeki gizemli iradesini yorumlama veya ifşa etme yöntemi olarak benimsenmişti. Dolayısıyla, Müslümanların siyasi ve askeri yönden kazandıkları başarılar, iktidarın Hıristiyan bir imparatorluktan Müslümanlara geçişi ya da Hıristiyan veya Mecusi hanedanların tartışma götürmez yenilgileri, Tanrı'nın söz konusu bu gelişmelere kodladığı varsayılan şifreli mesajların çözülmesi suretiyle aynı zamanda ruhbanlık görevi de yapan Hıristiyan tarihçiler tarafından açıklanmak durumundaydı[1246].

Doğu Hıristiyan tarih yazarları, 7'inci yüzyılda birden bire karşı karşıya kaldıkları bu paradoksal durumları geleneksel anlayışları çerçevesinde tahlil etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, Müslümanların askeri ve politik başarıları Hıristiyan yazarlar tarafından Tanrı'nın doğrudan bütün Hıristiyanlık âlemine veya "sapkın" olduğu öne sürülen çeşitli Hıristiyanlık akımlarına ne gibi mesajlar vermek istediği meselesi için bir yorumlama aracı olarak kullanılmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu yorumlar Hıristiyan bir yazarın meseleye baktığı pencereye göre değişkenlik göstermiştir.

[1244] Hıristiyan tarih yazıcılığı için bk. Z. Duygu, *STYGA*, ss. 42-46.

[1245] Bu konuyu, daha önce yazdığım şu makalede çok daha detaylı şekilde tartışmıştım: Zafer Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", *Artuklu Akademi* 1: 1, Mardin 2014, ss. 33-65.

[1246] John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", *Medieval Christian Perception of Islam*, ed. John Victor Tolon, New York 1996.

1. İslam Ordularının "İlahi Hikmet" Olduğu İddiası

Hıristiyan tarihçiler Müslümanların 7'inci yüzyıldaki askeri başarılarını öncelikle "ilahi bir hikmet" olarak tanımlamışlardı. Buna göre, İslam ordularının arkasında ilahi bir irade vardı ve Hıristiyanların bu durumu doğru şekilde tahlil edip buradan çeşitli dersler alması gerekiyordu. Bazı Hıristiyan yazarlara göre, Tanrı'nın İbrahim peygambere oğlu İsmail'in zürriyetiyle ilgili olarak vaktiyle vermiş olduğu söz[1247], işte şimdi, Müslüman Arapların zaferleriyle yerine gelmiş oluyordu. Bu yüzden İslam ordularının önünde durmak olanak dışıydı. Çünkü böyle bir teşebbüs İlahi Kudret'in iradesine karşı direnmek anlamına gelebilirdi[1248].

Ortodoks (Miafizit) Süryani Kilisesi'nin 9'uncu yüzyıldaki önemli tarihçisi Dionysios Tel Mahre, Müslümanların arkasında ilahi bir irade yer aldığı kanaatini taşımıştı. Hatta rivayete göre, Roma imparatoru Herakleios bile bu durumun farkındaydı ve bunu kabullenmişti. Dionysios'a göre, İmparator Herakleios, Roma ordularının Müslümanlar karşısında uğradığı mağlubiyetlerin haberlerini alınca, Araplara karşı savaşılmaması, tüm birliklerin yalnızca bulundukları konumu koruma çabasında olması emrini vermişti. Zira bu sayede Tanrı'nın kararlarına karşı durulmamış olacaktı. Dionysios, Herakleios'un Yermük Savaşı'nın (636) sonrasında Suriye'yi hızlı şekilde boşaltıp aceleyle başkentine dönmesini bile Müslümanların arkasındaki "ilahi hikmet" ile açıklar görünmektedir[1249].

Theodorosçu Doğu Kilisesi'ne mensup Yuhanna Bar Penkaye ise henüz 7'inci yüzyılın sonlarında Müslümanların başarılarını sıradan bir şey olarak görmemek gerektiğini öne sürmüştü. Çünkü Yuhanna'ya göre bu durum ancak ilahi bir hikmet kabul edilmeliydi. Tanrı, zaferi Müslüman ordularının eline onlar hakkında daha önce yazılmış olan sözleri yerine getirecek bir usulle vermişti. Yuhanna'ya göre, Araplar gibi çıplak insanların zırh ve kalkanları olmaksızın at binmeleri ve o günkü dünyanın en büyük iki imparatorluğunu mağlup etmeleri

---

[1247] Yaratılış, 17: 20: "İsmail'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacağım; onu verimli kılacak, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım." Bilindiği gibi, Arap toplumunun İsmail'in neslinden geldiği düşüncesi yaygın bir kanaattir.

[1248] Agapius, II, s. 214.

[1249] Dionysios, (*STYGA*), s. 436 (Dionysios'a göre, Herakleios'un talimatı uyarınca Araplarla savaşılmayacak, Tanrı'nın kararlarına karşı durulmayacaktı).

Tanrı yardımı olmaksızın başarılabilecek ve bu yardım göz ardı edilerek açıklanabilecek bir gelişme değildi[1250].

Rahatlıkla çoğaltılabilecek bu gibi kayıtlardan anlaşılan, Hıristiyan tarihçiler tarafından ilk planda Müslümanların arkasında Tanrı desteği bulunduğu şeklinde bir iddianın öne sürüldüğüdür. Yani 7'inci yüzyıldaki sürpriz gelişmeler Hıristiyan tarihçilerce Tanrı iradesinin izdüşümü gibi anlaşılmış ve yorumlanmıştır.

2. İslam Ordularının "İlahi Cezalandırma" Olduğu İddiası

Müslüman ordularının Hıristiyan krallıklar üzerindeki mutlak zaferlerini ilahi bir hikmet olarak tahlil eden ve ilahi iradenin izdüşümü şeklinde yorumlayan izah tarzı başka bir takım açıklamaları da zorunlu kılmıştı. Şöyle ki, Tanrı Müslümanların Hıristiyan tarihçilere göre Tanrı'nın "mümin" kulları olan Hıristiyanlar üzerinde galibiyet elde etmelerini veya onlar üzerinde egemenlik kurmalarını niçin irade etmiş olabilirdi? Tanrı'nın bir zamanlar İbrahim'e verdiği bir söz, bugün niçin Hıristiyanların aleyhine bir surette gerçekleşiyordu? Yoksa Tanrı, 7'inci yüzyılın büyük boyutlu hadiselerine ve dönüşümlerine başka bazı gizli mesajlar mı kodlamıştı? Hıristiyan tarihçiler bu gibi soruları da temsilcisi oldukları tarihçilik geleneğinin kendisine has yapısına uyumlu şekilde ve başka bazı gerekçeler göstererek açıklamışlardır.

Hıristiyan tarihçilerin bu bağlamda üzerinde ısrarla durdukları en önemli söylem "cezalandırma" olgusuydu. Bu şu demekti: Müslüman ordularının elde ettiği galibiyetler, Hıristiyanlığı temsil ettiği öne sürülen Roma İmparatorluğu'nun uğradığı ağır bozgunlar veya her biri Tanrı'nın "ortodoks" inancını savunduklarını varsayan çeşitli Doğu Hıristiyan unsurların doğrudan Müslüman bi idareye bağlı hale gelmeleri, Doğu Hıristiyan tarihçilere göre Tanrı katından gelen ilahi bir cezalandırmaydı. Bu anlayış biçimi söz konusu tarihçiler arasında öylesine yaygın bir kanaatti ki, bu yazarlar tarafından neredeyse üzerinde ittifak yapılan bir söylem olmuştu. Ancak burada çok önemli bir ayrıntı da mevcuttu: İslam Devleti'nin egemenliği altına giren Roma ve Sasani topraklarında birbirlerinden farklı ilahiyat görüşlerini savunup emsallerini "sapkın" addeden ve reddeden muhtelif Hıristiyan topluluklar bir arada yaşamaktaydı[1251]. Nitekim

---

[1250] Yuhanna Bar Penkaye (*STYGA*), s. 125.

[1251] Hıristiyan toplulukların Müslüman yayılmasına konu teşkil eden coğrafyalardaki demografik yapılanmalarına ilişkin özet bilgi için bk. Igor Dorfmann Lazarev, "Beyond Empire

meselenin bu boyutuna ilişkin arkaplanı önceki bölümlerde detaylı şekilde anlatmaya çalışmıştım. Bu farklı Hıristiyanlık akımlarına göre, Tanrı katında kabul gören yegâne mezhep veya "ortodoks" görüş, ancak ve sadece kendileri tarafından savunulandı, diğer tüm Hıristiyanlık mezhepleri ise Tanrı yolundan ayrılmış olan "sapkın"lardı. Bu durumun doğal bir sonucu olarak hangi Hıristiyan topluluğun hangi sebeple cezalandırıldığı sorusu müşterek bir tanıma sahip bulunmuyordu. Kısacası, Hıristiyan tarihçilere göre Müslümanların 7'inci yüzyılda Tanrısal bir cezalandırma aracı oldukları hususu tartışmasızdı, fakat Tanrı'nın hangi Hıristiyan cemaat(ler)i cezalandırmakta olduğu sorusu farklı şekillerde izah edilmişti.

a. Khalkedon Konsili Taraftarlarındaki "Cezalandırma" Algısı

Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde yaşamakla birlikte Khalkedon Konsili'nin kristolojik tanımlamasını benimseyen ve konsil karşıtı muhalifleri tarafından "Melkit" şeklinde isimlendirilen Hıristiyan topluluğun tarihçileri, İslam fetihlerini ve Müslüman hâkimiyeti kurulması meselesini konsil karşıtlarından daha anlaşılır ve tartışmasız şekilde izaha bağlamışlardı. Buna göre, Tanrı'nın Müslümanlar vasıtasıyla gerçekleştirdiği bir cezalandırma durumu mevcuttu, cezalandırılanlar ise bütün Hıristiyanlık âlemiydi.

Konsil yanlısı Doğu Hıristiyan topluluğun 7'inci yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden Yaruşalim başpiskoposu Sophronios ve Maksimos gibi yazarlara göre, Hıristiyanlar eski dindarlıklarından uzaklaşmışlardı. Çok zamandır sayısız günahlar işlenmiş ve ciddi hatalar yapılmıştı. Tanrı katında tasvip görmeyecek nice işler Hıristiyanlar arasında yaygınlaşmış ve tercih edilir olmuştu. Bu yüzden de Tanrı bütün Hıristiyanlık âlemini "geçici" olarak cezalandırıyordu. Rivayete göre, Tanrı bu şekilde Hıristiyanlara doğru yolu yeniden göstermek amacındaydı[1252].

I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish Conquest, 604-1059", *Cambridge History of Christianity, C. III, Early Medieval Christianities c. 600-c. 1100*, ed. T. Noble–J. Smith, Cambridge University Press, 2008, s. 65.

[1252] Bu hususta genel olarak bk. Robert Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It, A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, The Darwin Pres, Princeton, New Jersey 1997, s. 69-73; John C. Lamoreaux, "Christianity's Earliest Encounters with Islam", *Touchstone* 50: 3, Summer 1992, s. 28; Sebastian P. Brock, "Syriac Sources for Seventh-Century History", *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, Oxford 1976, (yeniden basım: "Syriac Sources for Seventh-Century History', *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, VIII. kısım), s. 9.

Khalkedon Konsili yanlısı anonim bir yazar, 685-692 yılları arasında bir tarihte yazıldığı tahmin edilen apokaliptik karakterli bir metinde, Hıristiyanların Müslümanlar karşısındaki durumlarını şu sözlerle izaha çalışmıştı:

> Tanrı Araplara onları sevdiği için askeri başarılar ihsan etmedi. Ancak böyle bir durum, Hıristiyanların arasında yaşanan günahlar ve kötülükler yüzünden ortaya çıktı[1253].

Bu gibi kayıtlardan hareketle anlıyoruz ki, Khalkedon Konsili yanlısı (Melkit) Hıristiyanların tarihçileri, İslam fetihlerini ve Müslüman hâkimiyetini Tanrı'nın bir cezalandırması olarak görmüşler, cezanın muhatapları olarak bütün Hıristiyanlık âlemine işaret etmişler ve ayrıca cezanın "geçici" nitelik taşıdığını öne sürmüşlerdir.

b. Doğu Kilisesi Mensuplarındaki "Cezalandırma" Algısı

5'inci yüzyılın son çeyreğinde, 6'ıncı yüzyılda ve 7'inci yüzyılın da Müslüman egemenliğine kadar geçen sürecinde ağırlıklı olarak eski İran sahasında ve Sasani egemenliği altında yaşayan Doğu Kilisesi mensubu Hıristiyanlar, İslam fetihleri ve Müslüman hâkimiyeti hakkında bir yandan konsil yanlısı (Melkit) topluluğa kıyasla daha farklı yaklaşımlarda bulunmuşlar, diğer taraftan ise farklı boyutlar barındıran bir cezalandırma anlayışı yansıtmışlardı. Doğu Kilisesi'ne mensup bir tarihçi olan Yuhanna Bar Penkaye, 7'inci yüzyılın son bölümünde tam da bu konuya ilişkin büyük önem taşıyan değerlendirmelerde bulunmuştu.

Yuhanna'ya göre, Müslümanların cezalandırma aracı oldukları iki yönlü bir yorumla birlikte izaha kavuşmaktaydı. Birincisi, Müslümanlar "günahkâr" bir krallık olan Perslileri yok etmek ve onların kibirli ruhlarını alçaltmak için Tanrı tarafından çağrılmışlardı[1254]. Eski Pers uygarlığını tevarüs eden Sasanilerin Mecusi inancına mensup olduklarını ve dolayısıyla ülkedeki Hıristiyanlar için dini açıdan "sapkın" kimseler sayıldıklarını önceki bölümlerde söylemiştim. Dolayısıyla, Yuhanna'nın bu noktadaki yaklaşımı Tanrı'nın Mecusileri cezalandırdığı iddiasını temel almış olmalıdır.

Yuhanna'nın cezalandırma algısındaki ikinci boyut, Roma İmparatorluğu'nda ve dolayısıyla Roma Hıristiyanlığı'nda ortaya çıkan gelişmeler önplana alınarak izah edilmek istenmiştir. Yuhanna, bu bağlamda Nikaia Konsili'nin

---

[1253] Palmer-Hoyland-Brock (eds.), *SC. WSC*, Metin no: 14, IX. 5, s. 231 (Pseudo-Methodios'un apokaliptik metninden seçmeler).
[1254] Yuhanna Bar Penkaye, (*STYGA*), s. 125.

(325) evrensel niteliğine dikkat çekerek söze başlamış, buna mukabil hemen sonrasında Hıristiyan hükümdarların Roma İmparatorluğu'nda yönetimi ele geçirmeleriyle birlikte kilisenin yapısında bozulma başladığı önermesini öne çıkarmıştır. Yuhanna'ya göre Nikaia Konsili'nden sonraki süreçte toplanan birçok konsilde çeşitli inançlar ve mezhepler icat edilmiş ve farklı kişiler tarafından sürekli olarak muhtelif kredolar üretilmişti. Roma'nın Hıristiyan imparatorları kilise meselelerine burunlarını sokarak kötülükleri ve "sapkın" akımları arttırmışlardı. Mesih ise bu yaşananları görerek bazı işaretler yollamıştı, ancak Hıristiyanlık dünyasında hiçbir düzelme olmadığını anlamıştı. Bu yüzden de İslam ordularını Hıristiyanlara bir cezalandırma aracı kılmak üzere göndermişti[1255]. Yani Yuhanna bu algılayış biçimiyle kısmen bütün Hıristiyanlık âlemini cezanın müsebbibi olarak görmüş, ancak kesin olarak Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'ndaki formunda sonradan ortaya çıkan "bozulma"ları merkeze yerleştirmişti. Nitekim Yuhanna'nın Roma Hıristiyanlığı'na yönelik eleştirileri şiddetini arttırarak sürmüştü. Yuhanna'ya göre, bir yandan Khalkedon Konsili yanlısı Roma Hıristiyanları, diğer yandan ise konsil karşıtı Miafizitler, Hıristiyanlığı ve kiliseyi tanınmaz bir hale getirmişlerdi. Ayrıca, ruhbanlık müessesesi işlevini yitirmişti, çünkü eskinin "dindar" ruhbanlarının yerini dünyevi hırsların peşinden koşup dünyevi meseleleri kovalayan yeni tip ruhbanlar almıştı. Bu yüzden de Tanrı, haklı bir cezalandırmayı tam da orantılı bir şekilde Müslüman Araplar eliyle Hıristiyanlara musallat kılmıştı[1256].

Sonuç olarak, Doğu Kilisesi'nden yansıyan tarihsel kayıtlar konsil yanlısı Hıristiyanların Hıristiyanlık üzerinde genel bir cezalandırma yaşandığı şeklindeki düşüncelerine sadece kısmen destek vermişlerdir. Çünkü burada daha ziyade Roma İmparatorluğu'ndaki gelişmeler ve imparatorluktaki Hıristiyanların sonradan "sapkın" görüşleri kabul ettikleri iddiası önplana çıkarılmıştır.

c. Miafizit Hıristiyanlardaki "Cezalandırma" Algısı

Mısır ve Suriye başta olmak üzere Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde yaşayan ve Khalkedon Konsili'nin kristolojik kararlarını ısrarla reddedip

---

[1255] Yuhanna Bar Penkaye, (*STYGA*), s. 128.

[1256] Yuhanna Bar Penkaye (*STYGA*), ss. 128-143; Bu konuda isabetli tahliller için ayrıca bk. Gerit J. Reinink, "Paideia: God's Design in World History according to the East Syrian Monk John Bar Penkaye", ed. Erik Kooper, *The Medieval Chronicle II: Proceedings of the 2nd International Conference on the Medieval Chronicle*, Driebergen / Utrecht, July 16-21, 1999, Amsterdam: Ropodi 2002; Ayrıca bk. Hoyland, *Seeing Islam*, ss. 194-200.

Kyrillos-Severos kristolojisini takip eden Miafizit Hıristiyanlar ise İslam fetihlerini ve Müslüman egemenliğinin tesisini kendi teolojik perspektiflerini esas alarak yorumlamaya çalışmışlardı. Miafizitlere göre de Müslümanların askeri zaferleri Hıristiyanlar açısından "cezalandırma"ydı, ancak ne var ki, Miafizitlere göre cezalandırılanlar bütün Hıristiyanlar değildi.

7'inci yüzyılda Mısır'da yaşayan ve Mısır'ın Müslümanlar tarafından ele geçirildiği sürece de tanıklık eden Nikiou piskoposu Yuhanna, İslam ordularının başarılı seferlerine şu sözlerle yorum getirmişti:

> Roma imparatorları kraliyet taçlarını kaybettiler. İsmailoğalları (Araplar) onların yeni efendileri oldular. Çünkü onlar Rabbimiz İsa-Mesih'in ortodoks inancında yürümeyi bırakmışlar ve bölünmez olanı bölmüşlerdi. Herkes şöyle söylüyordu: "Müslümanların zaferi, Roma imparatoru Herakleios'un kötülükleri ve (Mısır) başpiskoposu Kyros (Mukavkıs) yüzünden ortodoksların maruz kaldıkları zulümler yüzünden olmuştu." Romalıların harabiyetinin ve Mısır'ın Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinin sebebi de budur[1257].

Mısır merkezli diğer bir Miafizit Hıristiyan metni olan Aleksandreia Patrikleri Tarihi isimli eserde şöyle bir cümle geçmektedir:

> Ve Rab, Romalıların ordusunu, onların yozlaşmış dinlerine bir ceza olmak üzere ve antik babaların kendilerine karşı Khalkedon Konsili sebebiyle okudukları lanetin bir sonucu olarak yüz üstü bırakmış ve terk etmişti[1258].

Müslüman ordularının cezalandırma vasıtası teşkil ettikleri düşüncesinin Miafizit Süryani kaynaklarında genel bir cezalandırma algısı oluşturduğu belki bazı kayıtlardan hareketle öne sürülebilir[1259]. Ancak Miafizit Süryani tarihçilerde kesinlikle çok daha vurgulu şekilde öne sürülen söylem, Roma İmparatorluğu'nun kilise siyasetinin cezalandırıldığı olmuştu. Bu bağlamda, Miafizit Süryani tarihçilere göre Bizans imparatorlarının Khalkedon Konsili'nden itibaren genel olarak konsil yanlısı bir kilise siyaseti izleyerek konsili reddeden Miafizit Hıristiyanları çoğunlukla baskı altında tutmaları Tanrısal gazabı çekmişti. Roma orduları Müslümanlar karşısında bu yüzden ağır mağlubiyetlere uğramışlar-

---

[1257] John Nikiu, CXXI. 2 ve CXXIII. 5.

[1258] Severus of Al'Ashmunein, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, Part II: Peter I-Benjamin I (661 AD), İngilizce trc. B. Evetts, *Patrologia Orientalis* I (1904), ss. 592-593.

[1259] Bu hususta örneğin bk. *Chronique de Michel le Syrien*, II. xi. vi. s. 422.

dı[1260]. Takdir-i İlahi Romalıları bu yüzden terk etmişti ve Romalılar Hıristiyanlık dinine yaptıkları ihanetin cezasını görüyorlardı.

3. İslam Ordularının "Kurtarıcı" ve "Özgürleştirici" Olduğu İddiası

Miafizit inançlı Doğu Hıristiyan tarihçiler, özellikle de Süryani Miafizitler, Tanrı'nın Müslüman orduları aracılığıyla Roma İmparatorluğu'nu ve onun kilise siyasetini cezalandırdığı iddiasını gündeme taşımakla yetinmemişler, ayrıca, Müslümanların "kurtarıcılar" ve "özgürleştiriciler" oldukları düşüncesini de eserlerinde açıkça öne sürmüşlerdir. Bu düşünce, Süryani tarihçilerin geçmiş olayların değerlendirmesini yaparken "zulmeden Roma yönetimi" ile "zulme uğrayan mümin Hıristiyanlar" (yani Miafizitler) şeklinde bir ayrım yapmalarının doğrudan sonucudur.

Miafizit inançlı Süryani tarihçilerin eserlerinde Müslümanları "kurtarıcı" ve "özgürleştirici" gibi gösteren düşüncenin temel hareket noktası, bu tarihçilerin Roma yönetimine atfettikleri kilise siyasetine, yani konsil karşıtı Hıristiyanların zulme uğradıkları ve konsil yanlısı itikadın "sapkınlığı" iddialarına dayanıyordu. Buna mukabil, Miafizit Süryani tarihçiler, Khalkedon Konsili'nde saptırıldığını öne sürdükleri "ortodoks" inancın kendi cemaatleri tarafından hala korunduğu kanaatini taşıyorlardı. Bu yüzden de "sapkın" Romalıların "mümin" Miafizitleri birçok defa kovuşturdukları ve bazen kanlı sonuçlar veren zulümlere imza attıkları iddiası Miafizit Süryani tarihçiler tarafından devamlı surette vurgulanmıştır. Bu çerçevede, rivayete göre Tanrı "mümin" kullarını görüp gözetmişti ve onların çok zamandır maruz kaldıkları zulümleri ve çektikleri çileleri kaydetmişti. Nitekim 7'inci yüzyılda Tanrı'nın bu gidişe "dur" demesinin zamanı gelmişti. İslam fetihleri Tanrı'nın bu gidişi durdurmayı amaçlayan iradesinin tezahürüydü. Dolayısıyla, Miafizit Süryani tarihçilere göre Müslümanların askeri başarıları ve bilhassa Süryani iskân sahalarında egemenliği ele geçirmeleri, Tanrı'nın "inançlı kulları" olan konsil karşıtı Miafizit Hıristiyanlara bir lütfuydu. Çünkü bu, "zalim" Roma idaresinden gerçek bir kurtuluştu. Tel Mahreli Dionysios (ö. 845), sonradan Mikhael Rabo (ö. 1199) tarafından da alıntılanan satırlarında şöyle söylemektedir:

> Hakkını zorla tahsil eden ve yeryüzündeki insanlar arasında hükümdarlık belirleyen Tanrı, O'nun tarafından seçilmiş olanlara kudret verecekti. Tanrı, insanoğlunun en düşkününü bile onlara yönetici atayabilirdi. Tanrı, Romalıların gü-

[1260] Örneğin krş. Dionysios (*STYGA*), ss 426-427.

nahlarının fazlasıyla çoğaldığını ve halkımıza ve kiliselerimize karşı her türlü suç ve kötü davranışı işlediklerini, inancımızı da tüketme noktasına getirdiklerini görünce, İsmailoğulları'nı (Araplar) harekete geçirdi ve güneydeki topraklarından buraya gelmeleri için onların akıllarına girdi.

Bunlar şayet zerre kadar biliniyorlardıysa bile yeryüzündeki halkların en küçümsenmiş ve ihmal edilmiş olanıydılar. Onlarla anlaşma yaparak kendi kurtuluşumuzu güvence altına almıştık. Çünkü Roma İmparatorluğu'nun eziyet ve zulmünden kurtulmak hiç de az bir kazanç değildi[1261].

Bir çırpıda çoğaltabileceğim bu gibi örnekler, Miafizit Süryani Kilisesi'nde başpiskoposluk gibi en üst düzey ruhani makamı tevarüs eden Dionysios ve Mikhael Rabo gibi tarihçilerin Müslümanların 7'inci yüzyıldaki askeri başarılarını kendi cemaatleri açısından tamamıyla olumlu bir gelişme olarak gördüklerini ve Tanrı'nın bir ihsanı olarak yorumladıklarını göstermektedir[1262].

II. Müslüman Yönetimin Doğu Hıristiyan Kaynaklarındaki Yansımaları

Doğu Hıristiyan unsurları temsil eden tarihçiler, tıpkı İslam fetihleri hakkında yaptıkları gibi fetihlerin sonrasında teşekkül eden İslam yönetimi hakkında da bir takım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu değerlendirmeler süreç ilerledikçe ve geçici olduğu zannedilen İslam idaresinin kalıcı niteliği anlaşıldıkça değişkenlik göstermiştir.

1. İslam Yönetimi Hakkında Farklılık Yansıtan Değerlendirmeler

Hıristiyanlığın Miafizit yorumunu benimsemiş olan Doğu Hıristiyan unsurların, özellikle de Miafizit görüşlü Süryanilerin tarihçileri, genel olarak bakıldığında İslam yönetimi hakkında olumlu düşünceler taşımışlardı. Aslında bu tarihçilerin bazı kayıtları Müslüman yönetimleri veya kimi yöneticilerin bazı zamanlardaki uygulamalarını eleştiren cümleler içermiştir. Örneğin İslam sonrası

1261 Dionysios (*STYGA*), ss. 419-420.

1262 Miafizit Süryani tarihçilerin Müslümanları "kurtarıcı-özgürleştirici" gibi yorumlayan yaklaşımlarını İslam sonrası dönemde Bizans ve Khalkedon Konsili karşıtlığı üzerinden ayrı bir Süryani kimliği oluşturma gayretinin yansıması olarak gören bazı modern değerlendirmeler yapılmaktadır ki, bunların tamamen haksız oldukları da söylenemez. Bu konuda örneğin bk. Jan J. Van Ginkel, "The Perception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How Did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of Their Historiographers", *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. by E. Grypeou, M. N.Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006.

dönemin hacimli ilk Süryanice tarih çalışması olan *Zuqnin Kroniği*'nin (775) 4'üncü bölümü, Abbasilerin erken döneminde uygulanan vergilendirme sistemi gibi bazı konularda Müslüman valilere ciddi eleştiriler getirmiştir. Ancak Tel Mahreli Dionysios ile Mikhael Rabo başta olmak üzere Miafizit Süryani tarihçiler bilhassa geçmişe ilişkin yorumlarını naklederken veya Roma yönetimiyle İslam yönetimi arasında mukayese yaparken açıkça İslam idaresinden yana tavır koymuşlardır. Bu tavır ve tercih muhtemelen şuradan kaynaklanmış olmalıdır: 9'uncu yüzyılda yaşayan Dionysios ile 12'inci yüzyılda yaşayan Mikhael Rabo, daha önceki dönemlerin tarihçilerine kıyasla tarihsel gelişmeleri daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirme şansı bulmuşlardı. *Zuqnin Kroniği*'nin metninden veya 13'üncü yüzyılda yaşayan önemli diğer birkaç Süryani tarihçinin eserlerinden Müslüman yönetimlere karşı sempatik bir bakış açık şekilde yansımamışsa da, bu tarihçilerin İslam yönetimine nazaran herhangi başka bir devletin idaresini tercih ettikleri veya başka bir yönetimin kurulmasını bekledikleri şeklinde bir çıkarım da yapılamaz.

Doğu Kilisesi'ne mensup tarihçiler de genel hatlarıyla Miafizit görüşlü dindaşlarıyla paralel düşünceler taşımışlardır. Zira bunlar, Müslümanların askeri başarıları kadar yönetim kurmaları olgusunu da kozmik bir plana atfederek açıklamışlar ve bu durumun da bir lütuf olduğu iddiasını yansıtmışlardı. Bu çerçevede, Müslüman yönetimin egemenliği altında bulunan Hıristiyanlara karşı hoşgörülü ve yumuşak bir siyaset izlemesi gerektiği yönünde Tanrı tarafından uyarılmış olduğu söylemi gündeme taşınmıştır. Yuhanna Bar Penkaye'ye göre, Tanrı, Müslüman yönetimleri, Hıristiyanları korumaları, onları onurlandırmaları ve özellikle de Hıristiyanların manastır yaşam biçimlerine saygı göstermeleri için önceden uyarmıştı[1263]. Örneğin Doğu Kilisesi'nin katolikosu olan Yeşuʿyab 650 yılı civarında şu kaydı düşmüştü:

> Tanrı'nın dünya üzerinde hükümdarlık verdiği Araplar, bildiğiniz gibi bize karşı hoşgörülüdürler. Onlar Hıristiyanlığa karşı/muhalif değildirler. Gerçekten de dinimize saygı gösterirler. Din adamlarımızı ve Rabbimizin azizlerini şereflendirirler. Kiliselerimize ve manastırlarımıza yardım ederler[1264].

Kanaatimce Yuhanna Bar Penkaye ve III. Yeşuʿyab'ın bu değerlendirmeleri, İslam yönetiminin erken dönemde yönetimi altındaki Hıristiyan cemaatlere karşı görece hakkaniyetli bir politika takip ettiğini ve Hıristiyan tarihçilerin bu

---

[1263] Yuhanna Bar Penkaye (*STYGA*), s. 125.

[1264] R. Hoyland, *Seeing Islam*, s. 181; J. C. Lamoreaux, "Christian Responses to Islam", s. 13.

durumun sebebine ilişkin bazen ilahi menşeli bir takım gerekçeler öne sürdükleri olgusunu göstermektedir.

İslam yönetiminin tesisinden sonraki süreçte Miafizit Hıristiyanların veya Doğu Kilisesi mensuplarının aksine yeni kurulan idareye karşı hiç de sempati beslemeyen ve hatta Roma idaresinin geri dönüşünü ve yeniden teşekkülünü büyük bir özlem içinde bekleyen Doğu Hıristiyan unsurları da hatırlamak gerekir. Bu düşünceler İslam yönetimi altındaki Khalkedon Konsili yanlısı Hıristiyanlarlara aitti. Müslümanların gelişinden önce Roma İmparatorluğu'nun doğusunda bunlar konsil karşıtlarına kıyasla daha küçük bir demografik ağırlığa sahiptiler. Ne var ki, imparatorluk yönetimiyle müşterek bir teolojik kanaati taşımaları sebebiyle ayrıcalıklı bir yer temüyüz etmişlerdi. Konsil yanlısı bu Doğu Hıristiyan unsurlar Roma İmparatorluğu'nun Daru'l-İslam'daki temsilcileriydi. Roma idaresinin yok olması doğudaki konsil taraftarlarınca ilk anda itibaren hiçbir zaman istenmemişti ve sonraki yüzyıllarda da Romalıların geri dönüşü bunlar için özleme dönüşmüştü.

2. İslam Yönetiminin "Kalıcılığı" Olgusunun Yansımaları

7'inci yüzyıldaki büyük dönüşümleri değerlendiren çağdaş Hıristiyan yazarlar, erken dönem İslam fetihleri sırasında yeni bir din olgusundan ziyade yeni bir yönetim olgusu üzerinde durmuşlardı. Onlar, bu bağlamda, 7'inci yüzyılın başlıca aktörlerini öncelikle yeni bir dini temsil eden "Müslümanlar" olarak değil de yeni bir yönetim olarak yükselen "Araplar" şeklinde tanımlamışlardı[1265]. Bunun diğer bir ifadesi ise şudur: Askeri faaliyetler ile çağdaş Hıristiyan yazarlar veya onların yakın halefleri Müslümanları basit bir mantık kuramıyla Roma ve Sasani devletlerinin mirasçıları gibi görmüş ve onların ancak "geçici" bir müddet için yönetimi devraldıkları düşüncesini benimsemişlerdi[1266]. Zira Hıristiyan yazarlar Müslümanları Tanrı'nın bir cezalandırma aracı olarak gördükleri için, bu cezanın geçici bir nitelik taşıdığını düşünmeleri de gayet normaldi.

Ne var ki, Hıristiyan yazarlara ait bu tahminin veya bu tahmine dayanan yorumların gerçek durumu yansıtmadığı bir süre sonra anlaşıldı. Birincisi, Hıristi-

---

[1265] "A List of Caliphs Composed After AD 705", s. 43; "Extact from an Account of the Generations, Races, And Years, From Adam Down to the Present Day, Written in AD 775", s. 51 [=Metin no: 6 ve Metin No: 9 (Her iki fragman da *SC. WSC* isimli eserde yer almaktadır); Bu konuda ayrıca bk. S. P. Brock, "Syriac Sources", yeniden basım VIII. kısım, s. 10, 14.

[1266] Bu konuda genel olarak bk. Robert G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal", *Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Herald Motzki, Brill: Leiden-Boston 2000, ss. 278-280; aynı yazar, *Seeing Islam*, s. 535.

yan tarihçiler "geçici" bir "cezalandırma" söylemi üzerinde durmuşlardı, fakat zamanla anlaşıldı ki, Müslüman yönetimin "geçici" olduğu yönünde hiçbir emare yoktu ve bu iddia doğru değildi. İkincisi, Hıristiyan tarihçiler erken dönemde fatihlerin Arap kavmine mensubiyetini, yani yaşanan gelişmelerin siyasi boyutunu önplana almışlardı, fakat zamanla aslında Hıristiyanlığa rakip bir dinin ortaya çıkmış olduğu daha iyi idrak edilmeye başlandı. İşte bu çerçevede, bazı Hıristiyan tarihçiler, özellikle de Khalkedon Konsili taraftarları, Müslümanlara ilişkin değerlendirmelerini gözden geçirmek ve artık iyice anlaşılan yeni şartlara göre güncellemek ihtiyacı hissettiler.

Bu durumun bir sonucu olarak bazı Hıristiyan yazarların apokaliptik nitelikli metinler neşrettiklerini görüyoruz. Apokaliptik literatürün bir yandan o zamanlar kilise merkezleri için çok büyük bir sorun teşkil eden Hıristiyanlıktan İslam'a geçiş hareketlerini[1267] hiç değilse yavaşlatmak, diğer bir yandan da gittikçe eriyen Hıristiyan cemaatleri daha sıkı şekilde kenetleyerek bir arada tutmak gibi amaçlar güttüğü anlaşılmaktadır. Zira Hıristiyanlığın İslam karşısında mağlubiyete uğradığı artık kesinleşmişti ve bu yüzden de hem bu durumun hem de Müslüman yönetimin "kalıcı" olmasının Doğu Hıristiyan cemaatleri tatmin edici şekilde ve elbette yine Tanrısal bir programa atfedilerek izahı gerekiyordu. Apokaliptik literatürün Müslüman yönetimine ilişkin açıklamaları bir kez daha Tanrısal iradenin yorumlanmasını esas aldığı için, Hıristiyan historiyografi geleneğiyle arasında paralellik kurmak mümkündür. Bu bağlamda, Müslüman idarenin kalıcılığı meselesi apokaliptik metinler tarafından da Hıristiyanların günahlarına atfedilmiştir. En temel argüman olarak Hıristiyanların Müslüman bir yönetime tabi kılınarak hala Tanrı tarafından sınandıkları iddiası kullanılmıştır. Rivayete göre bu sınama şu amacı taşımıştı: Mesih'in "gerçek" müminleri ile sahte inanırları, sabır gösterenler ile göstermeyenler, bu şekilde birbirlerinden ayrılacaklardı.

Apokaliptik literatüre dâhil edilen muhtemelen ilk eser 4'üncü yüzyılın önemli bir entelektüeli olan ve önceki bölümlerde de birçok defa sözü geçen Efrem'in ağzından 7'inci yüzyılda kaleme alınmıştı. Bu bağlamdaki en önemli eser ise 690'lı yılların başında ve 312'de ölen Olympus piskoposu Methodios'un ağzından Süryanice olarak yazılmıştı. Pseudo-Methodios isimli bu metne göre, Tanrı Müslümanlara istila izni vermişti, fakat bunu onları sevdiği için değil, Hı-

---

[1267] Konuya ilişkin detaylar için bk. Zafer Duygu, "Zuqnin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdaresi Altındaki Hıristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi", *Milal ve Nihal*, 10: 2, 2013, ss. 173-201.

ristiyanların günahları yüzünden yapmıştı[1268]. Ancak bu cezalandırma öyle sanıldığı gibi kısa süreli değil de "kalıcı" olduğuna göre, bilhassa konsil yanlısı Hıristiyanların umutlarını da bu duruma göre güncellemek gerekiyordu. Bu yüzden, rivayete göre, Müslüman yönetimlere boyun eğmiş olan Hıristiyanlar, aslında yaklaşmakta olan büyük son (kıyamet) için sınanıyorlardı. Yani cezalandırmanın "geçici" olduğuna yönelik anlayış, şimdiki bu yeni yaklaşımla birlikte apokaliptik bir karakter kazanmış oluyordu. Nitekim bu literatürden Roma imparatorunun geri dönüşü hayali ve Müslümanların eski kötü dönemlerine (Cahiliye) geri dönmeleri isteği yansımaktadır. Böylece Müslüman yönetimlerin kalıcılığına karşı Hıristiyanların umutlarını yeniden yeşertme amacı belirginleşmiş ve Tanrı'nın niçin Hıristiyanlara değil de Müslümanlara yardım ettiği sorusunun cevabı izaha çalışılmıştır.

İslam idaresi altında yaşamaya ve Müslümanlar ile ortak bir sosyal alanı paylaşmaya başlayan Doğu Hıristiyanları için Dört Halife döneminde, Emevi yönetimi sırasında ve bilhassa Abbasi iktidarının erken sürecinde Hıristiyanlıktan İslam inancına geçme hareketleri büyük bir problem olmuştur. Nitekim Doğu Hıristiyan tarih metinleri münferit veya toplu olarak İslam dinine girildiğine ilişkin kayıtlar nakletmişlerdir[1269]. Ayrıca, Müslümanlar ile Hıristiyanlar oldukça yakın ilişkilerin kurulduğu böyle bir süreçte birbirlerinin inançları hakkında da daha fazla bilgi sahibi olmuşlardır.

İşte bu gelişmeler, teolojik alanda Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında sürecek olan entelektüel bir rekabeti beraberinde getirmiştir. Çünkü İslam'ın hâkimiyeti ve üstün gelişi, Hıristiyanlar açısından entelektüel bağlamda daha şiddetli bir mücadeleyi ve reaksiyonu gerekli kılmıştı. Bu yüzden Müslüman idaresi altındaki Doğu Hıristiyan topluluklarda üretilen kilise kanonlarının bir kısmını, hagiyografi literatürünü ve apoloji ve reddiye geleneğini bu arka plan ışığında değerlendirmek gerekir.

Hıristiyan din adamlarınca neşredilen bazı kilise kanonları, öncelikle Hıristiyanların Müslümanlarla ilişkilerini disiplin altına alabilme endişesinin bir sonucuydu[1270]. 8'inci yüzyılın ikinci yarısında özellikle Suriye ve Filistin'de ortaya çı-

---

[1268] Palmer-Hoyland-Brock (eds.), *SC. WSC*, Metin no: 14, IX. 5, s. 231 (Pseudo-Methodios'un apokaliptik metninden seçmeler).

[1269] Bu konuda birçok örnek vermek mümkündür. Mesela *Zuqnin Kroniği*'ne ait 4'üncü bölümün son kısmına bakılabilir. Ayrıca krş. Z. Duygu, "Din Değiştirme Meselesi".

[1270] Bu konudaki detaylar için bk. David M. Freidenreich, "Muslims in Canon Law: 650-1000", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas, Tarih Khalidi, Ge-

kan şehit hikâyelerine dair hagiyografi literatürü ise İslam idaresi altında bulunan Doğu Hıristiyanlığına yeni ve taze bir güç kazandırma beklentisini yansıtmıştı[1271]. Bununla birlikte, Hıristiyanlık teolojisini savunmaya ve İslam'ın öğretilerini entelektüel bağlamda reddetmeye yönelik en şiddetli reaksiyon, Abbasi hanedanının erken dönemlerinde Hıristiyanlar tarafından geliştirilen *apologia* ve reddiye geleneğinde karşımıza çıkmaktadır[1272]. Fakat bu olgular, Hıristiyanlık ile İslam'ın karşılaştıkları bir dönemin değil, artık birbirlerini daha iyi tanımaya başlayan iki farklı din mensuplarının sonraki dönemlere ait ilişkileri olarak ele alınmalıdır.

Sonuç olarak, Doğu Hıristiyan kaynaklarının İslam fetihlerini ve Müslüman yönetimleri öncelikle Hıristiyanların Bizans ve Sasani hâkimiyeti altında yaşadıkları dönemlere dayanan tarihsel tecrübeleri merkeze alarak ve söz konusu bu devletlerin kilise siyasetlerini Müslümanlarla mukayese ederek yorumladıkları anlaşılmaktadır. Konsil karşıtları (Miafizitler ve Doğu Kilisesi mensupları) Müslümanların hem 7'incü yüzyıldaki askeri başarılarını hem de Doğu Hıristiyanları üzerinde yönetim kurmalarını genel olarak olumlu bir gelişme olarak görmüşlerdi. Konsil yanlıları ise Müslüman fetihlerinden ve yönetiminden hoşnut olmamışlar, Romalıların geri dönüşü umudunu her zaman korumuşlardı.

Konsil karşıtları ile yanlılarının müşterek yönü, Müslümanları Tanrı'nın ilahi bir işareti olarak görmeleriydi. Bu bağlamda "cezalandırma" iddiası önplana çıkarılmıştı. Fakat farklı kristolojik akımlara mensup Hıristiyan unsurlar, kimin niçin cezalandırıldığı sorusunu çeşitli şekillerde cevaplandırmışlardı. Özellikle Miafizit tarihçiler için Müslümanlar "kurtarıcılar" idiler. Çünkü Müslümanlar sayesinde Roma zulmünden kurtulmuşlardı. Ancak bütün bu Hıristiyan topluluklarının tarihçileri, Hıristiyanlığın yegâne hak din olduğu inancını paylaşmışlardı ve İslam'ın zaferlerini ve kalıcılığını bu temel inançları üzerinden açıklamaya ve yorumlamaya çalışmışlardı.

---

rit Jan Reinink, Mark Swanson, C. 11, Brill: Leiden-Boston 2009, ss. 83-98; Herman Teule, "Jacob of Edessa and Canon Law", *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. Bas ter Haar Romany, Brill: Leiden-Boston 2008.

1271 Bu konudaki detaylar için bk. Arietta Papaconstantinou, "Between Umma and Dhimma: The Christians of the Middle East Under the Umayyads", *Annales Islamogiques* 42, 2008, ss. 127-156; J. Lamoreaux, "Christian Responses to Islam", ss. 22-24; Hoyland, *Seeing Islam*, s. 336 vd.

1272 Detaylar için bk. Alan Guenther, "Christian-Muslim Apologetics in the Abbasid Period", *McGill Journal of Middle East Studies*, C. 3, 1995, ss. 1-16; Hoyland, *Seeing Islam*, ss. 454-519.

KAYNAKÇA



I. KLASİK ESERLER

Agapius, *Universal History*, A. Vasiliev'in Fransızca metninden (1909) İngilizce trc. R. Pearse, Ipswich 2008 (internet=http://www.tertullian.org).

Ambrosius (Ambrose), *De Paradiso*, NPNF, Seri 2, C. 9.

Athanasios, *Against the Arians: Discourse 1*, NPNF, Seri 2, C. 4.

Bar Ebroyo, Gregorios (Bar Hebraeus), *Abu'l Farac Tarihi*, Türkçe trc.: Ömer R. Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1999.

Chronicon Paschale (284-628), M. Whitby-M. Whitby (ed.-trc.), TTH: 7, Liverpool Unv. Press 2007.

Constantine and Christendom: The Oration to the Saints, The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross, The Edict of Constantine to Pope Slyvester, İngilizce trc.-notlar ve sunum: Mark Edwards, TTH: 39, Liverpool Unv. Press 2003.

Dionysios (Tel Mahreli), "Tel Mahreli Dionysios'un Seküler Tarihi", Zafer Duygu (trc.-ed.), *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, Divan: İstanbul 2017 (Türkçe trc); (A. Palmer, (Metnin yeniden inşaı, İngilizce trc., sunum), "Dionysius (Reconstituted): Extract From the *Anonymous Chronicle of AD 1234*, with Supplementary Material in the Notes from the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael", *SS. WSC.* TTH: 15, Liverpool Unv. Press 1993, ss. 111-221.

Epiphanius, *Panarion*, F. Williams (trc.-ed.), (I. ve II. kitaplar), Brill: Leiden-Boston 2009.

Erbil Vakayinamesi, Türkçe trc. Erol Sever, Yaba Yayınları: İstanbul 2002 (=*The Chronicle of Arbela* (*CSCO* 468), ed. Peter Kawerau, İngilizce trc. Timothy Kroll, Lovanii 1985).

Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, NPNF, Seri 2, C. 1.

Eusebius, *Vita Constantini*, NPNF, Seri 2, C. 1.

Eutropius, *The Breviarum Ab Urbe Condita of Eutropius*, H. W. Bird (trc.-ed.), TTH: 14, Liverpool Unv. Press 1993. (Türkçe trc. Çiğdem Menzilcioğlu, İstanbul: Kabalcı 2007).

Evagrius, *Historia Ecclesiastica*, M. Whitby (ed.-trc.), TTH:33, Liverpool Unv. Press 2000.

Hilarius, *De Synodis*, NPNF, Seri 2, C. 9.

Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, ANF, C. 5.

Irenaeus, *Adversus Haereses*, ANF, C. 1.

Iustinus (Justin Martyr) *Dialogue with Trypho, the Jew*, ANF, C. 1.

Iustinus (Justin Martyr), *1. Apologia*, ANF, C. 1.

Iustinus (Justin Martyr), *2. Apologia*, ANF, C. 1.

John (Ephesus), *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, P. Smith (trc.-ed), Oxford 1853.

John (Nikiu), *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, R. H. Charles (trc.-ed), London: Oxford 1916.

Josephus, Flavius, *Antiquites of Jews*, William Whiston (trc.-ed.), Grand Rapids 1999.

Lactantius, *De Mortibus Persecutorum*, ANF, C. 7.

Lucian, "The Passing of Peregrinus", *Lucian*, V. cilt, İngilizce trc. A. M. Harmon, Harvard University Press 1936.

Malalas, John, *The Chronicle of John Malalas*, E. Jeffreys-M. Jeffreys-R. Scott (trc.-ed.), AABS: 4, Melbourne 1986.

Marcellinus (Comes), *The Chronicle of Marcellinus*, B. Croke (trc.-ed.), AABS: 7, Sydney 1995.

Marcellinus, Ammianus, *The Roman History of Ammianus Marcellinus: During the Reigns of the Emperors Constantius, Julian, Jovianus, Valentinian and Valens*, C. D. Yonge (trc.-ed.), London 1862.

Mikhael Rabo (Michael the Syrian), *Chronique de Michel le Syrien*, J.-B. Chabot (Fransızca trc.-ed.), Paris 1899-1910 (Kısmi tercümeler: A. Palmer (ed-trc.), *Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, ss. 111-221 (dipnotlar); Kısmi Türkçe trc. Z. Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, İstanbul: Divan Yayınları 2017).

Minucius Felix, *Octavius*, ANF, C. 4.

"Origo Constantini Imperatoris: İmparator Constantinus'un Yükselişi", Turhan Kaçar (trc.-notlar), *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 20, S. 1, Temmuz 2005, ss. 135-155. (=Turhan Kaçar (türkçe trc.-ed.), "Origo Constantini İmperatoris/İmparator Constantinus'un Yükselişi", *Excerpta Valesiana/Valesius Seçkileri*, Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri, İstanbul: Kabalcı 2008).

Philostorgius, *Historia Ecclesiastica*, P. R. Amidon (ed.-trc.), S, J, Atlanta: Society and Biblical Literature 2007.

Plinius (Pliny), (Plinius-Traianus mektupları), William Stearns Davis, *Reading in Ancient History: Illustrative Extracts From the Sources II. Rome and the West*, Boston 1913.

Prokopius, *Bizans'ın Gizli Tarihi*, Türkçe trc. Orhan Duru, İstanbul 2008.

Pseudo Dionysius of Tel Mahre Chronicle/The Chronicle of Zuqnin, W. Witakowski (trc.-ed.) (üçüncü bölümün tercümesi), TTH, Liverpool 1996 (*The Chronicle of*

Zuqnin, Parts III and IV: A.D. 488-775, (üçüncü ve dördüncü bölümlerin tercümesi) A. Harrak (trc.-ed): Toronto, 1999) (Türkçe trc. "Zuqnin Kroniği", 3. Bölümün tamamı ve 4. Bölümün kısmen tercümesi, Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, İstanbul: Divan Yayınları 2017).

Pseudo-Clementine Literature: Homilies & Recognitions, ANF, C. 8.

Pseudo-Zacharias, *The Syriac Chronicle Known As That Of Zachariah of Mitylene* F. J. Hamilton-E. W. Brooks (trc.-ed), London 1899 (*The Chronicle of Pseudo-Zacharias Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, G. Greatrex (trc.-ed-R. R. Phenix-Cornelia B. Horn-Sebastian P. Brock ve Witold Witakowski'nin katkılarıyla), TTH: 55, Liverpool Unv. Press 2011).

Severus of Al'Ashmunein, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Part II: Peter I-Benjamin I (661 AD)*, İngilizce trc. B. Evetts, *Patrologia Orientalis* I 1904.

Siirt Vekayinamesi, Türkçe trc. Celal Kabadayı, İstanbul: Yaba Yayınları 2002.

Socrates, *Historia Ecclesiastica*, NPNF, Seri 2, Cilt 2.

Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, NPNF, Seri 2, Cilt 2.

Suetonius, *The Lives of the Twelve Caesars*, J. Gavorse (trc.-ed.), New York, 1931.

Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens, J.-B. Chabot (ed. trc.), Paris 1902.

Tacitus, *Annals*, C. Damon (trc.-ed.), Penguin Classics: London-New York 2012.

Tertullianus, *De Carne Christi* (*On the Flesh of Christ*), ANF, C. 3.

"The Chronicle of Edessa", B. H. Cowper (trc.-ed.), *Journal of Sacret Literature*, C. 5, 1865, ss. 28-45 (Türkçe trc. Zafer Duygu, "Urhoy Kroniği", *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, Divan Yayınları: İstanbul 2017).

The Chronicle of Joshua the Stylite, Composed in Syriac A.D. 507, W. Wright (trc.-ed.), Cambridge 1882 (*The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, F. R. Trombley-J. W. Watt (trc.-ed.), TTH: 32, Liverpool Unv. Press 2000).

The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary and Bibliography, ed. Clyde Pharr ve diğerleri, Princeton Unv. Press 1952.

Theodoretos, *Historia Ecclesiastica*, NPNF, Seri 2, Cilt 2.

Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History (AD 284-813)*, C. Mango-R. Scott (trc.-ed.-G. Greatrex'in yardımlarıyla), Oxford: Clarendon Press 1997.

Victor, S. Aurelius, *De Caesaribus*, H. W. Bird (trc.-ed.), TTH: 17, Liverpool Unv. Press 1994.

Zonaras, *The History of Zonaras: From Alexander Severos to the Death of Theodosius the Great*, T. M. Banchich-E. N. Lane Zonaras (trc.-ed.), London: Routledge 2009.

Zosimus, *New History* (=*Historia Nova*), R. T. Ridley (trc.-ed), AABS: 2, Sydney 2006.

II. TELİF NİTELİĞİNDEKİ YAYINLAR

Akalın, Kutlu, "İznik'te İmparatorluk Kültü ve Hıristiyanlık Öğretisinin Birleşimine Dair Bir Enstantane", *UNESCO Dünya Mirası Olma Yolunda İznik / Nicaea - İznik Nicaea on its Way to Become UNESCO World Heritage Site*, İznik - Bursa, 2 - 4 Ekim 2015.

Akalın, Kutlu–Duygu, Zafer, *Mardin Artuklu Üniversitesi Süryani Araştırmaları Serisi I: Süryani Literatürü*, Mardin 2017.

Albayrak, Kadir, "İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hıristiyan Akımları", *Uluslararası İznik Sempozyumu Bildirileri* 2005, ss. 103-137.

Albayrak, Kadir, *Keldanîler ve Nasturîler*, Vadi Yayınları: Ankara 1997.

Alıcı, Mehmet, "Sâsânî İmparatorluğunun Erken Döneminde Hıristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56, 1, 2015.

Alıcı, Mehmet, *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları: İstanbul 2012.

Anastos, Milton V., "The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation", *Revue des etudes byzantines*, C. 25, 1967, ss. 13-41.

Angus, Samuel, *The Mystery-Religions*, Dover Publications: New York 1975.

Armstrong, Gregory T., "Constantine's Churches: Symbol and Structure", *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 33. 1, 1974, ss. 5-16.

Asmussen, J. P., "Christianity in Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge University Press: Cambridge 1983, ss. 924-948.

Assmann, Jan, "Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt", *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, ed. James P. Allen vd, Yale Egyptological Studies 3, 1989, ss. 135-159.

Athanassiadi, Polymnia, *Julian: An Intellectual Biography*, Routledge Revivals: London 2014.

Atiya, Aziz Suryal, *A History of Eastern Christianity*, London 1968 (*Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, Türkçe trc. N. Hiçyılmaz, Doz: İstanbul 2005).

Aydın, Fuat, "Sır Dinlerinde Kurtuluş (Orfizm-Mitraizm ve Gnostism)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2003, ss. 189-190.

Aydın, Mahmut, "Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 5, 2001, ss. 1-41.

Ball, Warwick, *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, Routledge: London-New York, 2014.

Bar Sennak, Labubna–Phillips, George (ed.-trc.), *The Doctrine of Addai, The Apostle*, London 1876.

Bardill, Jonathan, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge University Press 2012.

Barnes, Timothy D., "Early Christian Hagiography and the Roman Historian", *Christian Martyrdom in Late Antiquity: History and Discourse, Tradition and Religious Identity*, ed. P. Gemeinhart-J. Leemans, Berlin: De Gruyter 2012.

Barnes, Timothy D., "Legislation Against the Christians", *The Journal of Roman Studies*, C. 58, 1968.

Barnes, Timothy D., *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, New York: Cornell (University Press) 1998.

Barnes, Timothy D., *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press: Cambridge 1981.

Barnes, Timothy D., *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Villey-Blackwell: Oxford 2014.

Barnes, Timothy D.-Bewan George, (trc.-sunum ve eds), *The Funerary Speech for John Chrysostom*, TTH: 60, Liverpool: University Press 2013.

Barthold, Wilhelm, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", Trc. Köprülüzâde Ahmet Cemal Bey, *Türkiyat Mecmuası*, C. I, 1925, ss. 47-100.

Barthold, Wilhelm, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Yayına Hazırlayanlar: Kâzım Yaşar Kopraman-İsmail Aka, TTK: Ankara 2006.

Baum, Wilhem-Winkler, Dietmar, *The Church of the East: A Concise History*, İngilizce trc. Aranda G. Henry, London-New York: Routledge Curzon, 2003.

Baur, Ferdinand Christian, *The Church History of the First Three Centuries*, C. 1, İngilizce trc. Allan Menzies, Edinburgh 1878.

Baur, Ferdinand Christian, *Paul the Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and His Doctrine: A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*, İngilizce trc. Edward Zeller, Edinburgh 1876.

Beard, Mary–North, John-Price, Simon, *Religions of Rome*, C. I: *A History*, Cambridge University Press 1996.

Beck, Roger, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford University Press 2006.

Blasingame, Katrina S., "Christianity Has Pagan DNA: Mystery Religions and Early Christianity in the Roman Empire", *Legacy: A Journal of Student Scholarship*, C. II, 2002, ss. 1-10.

Blomberg, Craig L., *From Pentecost to Patmos: An Introduction to Acts Through Revelation*, B & H Publishing: Nashville 2006.

Bowersock, Glen Warren-Brown, Peter-Grabar, Oleg (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press: Cambridge 1999.

Bradbury, Scott, (trc., sunum, notlar), *Selected Letters of Libanius from the Age of Constantius and Julian*, (Translated Text for Historians), Liverpool (University Press) 2004.

Brandon, S. G. F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951.

Bray, John, *A Study in Reformist and Sexual Politics Gallienus*, Kent Town 1997.

Brock, Sebastian P., "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints: London 1984.

Brock, Sebastian P., "Syriac Sources for Seventh-Century History", *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, Oxford 1976, (yeniden basım: "Syriac Sources for Seventh-Century History", *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, VIII. kısım).

Brock, Sebastian P., "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire", *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna 1994.

Brock, Sebastian P., "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78: 3, 1996.

Brock, Sebastian P., *A Brief Outline of Syriac Literature*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Baker Hill: Kottayam, India 1997.

S. P. Brock-A. M. Butts-G. A. Kiraz-L. V. Rompay (eds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press: Piscataway, NJ 2011.

Brown, E. Raymond, *An Introduction to New Testament Christology*, New York: Paulist Press 1994.

Brown, Peter, *Geç Antikçağ Dünyası*, Türkçe trc. Turhan Kaçar, Alfa: İstanbul 2016.

Browning, Robert, *The Emperor Julian*, University of California Press: Los Angeles 1976.

Buck, Christopher, "The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?", *The Journal of the Assyrian Society* 10: 1, 1996.

Burckhardt, Jacob, *The Age of Constantine the Great*, İngilizce trc. Moses Hadas, London 1949.

Burliga, Bogdan, "The Emperor's Old Clothes: Marcus Aurelius' Attitude Towards the Christians Again", *Studia Elbląskie* 12, 2011, ss. 152-158.

Bury, John Bagnall, *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius to the Death of Justinian*, C.1, New York 1958.

Bury, John Bagnall, *A History of the Roman Empire: From Its Foundation to the Death of Marcus Aurelius (27 BC-180 AD)*, New York: Harper & Brothers 1893.

Butler, Alban, *The Lives of the Fathers, Martyrs and Other Principal Saints*, London 1821.

Cameron, Averil, "Eusebius' Vita Constantini and the Construction of Constantine", *Portraits: The Biographical in the Literature of the Empire*, ed. S. Swain-M. Edwards, Oxford 1997, ss. 145-174.

Cameron, A. –Perkins, B. W.–Whitby, M. (eds.),*The Cambridge Ancient History, C. 14: Late Antiquity*, Cambridge University Press 2008.

Carrier, Richard, "Thallus and the Darkness at Christ's Death", *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 8, 2011-2012, ss. 185-191.

Chadwick, Henry, *The Church in Ancient Society: From Gelilee to Gregory the Great*, Clarendon: Oxford, 2004.

Chapman, H. P., "Paul of Samosata", *Catholic Encyclopedia*, C. 11, New York 1913.

Charanis, Peter, *Church and State in the Later Roman Empire: Religious Policy of Anastasius the First 491-518*, 2. Baskı, Thessalonike: Kentron Vyzantinon Ereunon 1974.

Che, Jayoung, "The Political and Social Conflict Between Orthodox Christianity" Constantinople and Rome and Eastern Monophysitism", *Athens Journal of History*, C. X, No: Y, 2015, ss. 1-22.

Chew, Kathryn, "Vingins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 55: 2, 2006, ss. 207-227.

Comneno, Maria Adelaide Lala, "Nestorianism in Central Asia During the First Millennium: Archaeological Evidence", *Journal of the Assyrian Academic Society*, 11. 1, 1997, ss. 20-67.

Constantelos, Demetrios J., "Paganism and the State in the Age of Justinian", *The Catholic Historical Review*, C. L, No: 3, 1964, ss. 372-380.

Cook, John Granger, *Roman Attitudes Toward the Christians*, Mohr Siebeck: Tübingen 2010.

Corcoran, Simon, "Before Constantine", *The Cambridge Companion to Age of Constantine*, ed. Noel Lenski, Cambridge University Press 2006.

Cullmann, Oscar, *The Christology of the New Testament*, Almanca'dan İngilizce trc. Shirley C. Guthrie-Charles A. M. Hall, (gözden geçirilmiş basım), Philadelphia: Westminster Press, 1963.

Çeken, Muhittin, *Roma-Bizans Döneminde Kudüs (IV.-VII. Yüzyıllar)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Mehmet Çelik, Manisa 2015.

Çelgin, Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı: İstanbul 2010.

Çelik, Mehmet - Yaşar, Şükran, "İmparator Julianus ve Paganizmi Yeniden Diriltme Teşebbüsü", *Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına*, Globus Dünya, İstanbul 2008.

Çelik, Mehmet (ed.), *Edessa'dan Urfa'ya*, (2 Cilt), Atılım Üniversitesi: Ankara 2007.

Çelik, Mehmet, "Hıristiyanlıkta Tevhid-Teslis Mücadelesinde Bir Portre: Antakya Patriği Samsatlı Pavlos", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Ankara 2002.

Çelik, Mehmet, "Sır Dinleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, Erzurum 1988, ss. 213-215.

Çelik, Mehmet, *Fener Patrikhanesi'nin Ökümeniklik İddiasının Tarihî Seyri (32-1453)*, İzmir 2000.

Çelik, Mehmet, *Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri*, İzmir 1999.

Çelik, Mehmet, *Süryani Kilisesi Tarihi*, İstanbul 1987.

Çoban, Bekir Zakir, *Hıristiyanlıkta Papalık Kurumu: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Bugünkü Durumu*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Ali İhsan Yitik, 2007.

Davis, William Stearns, *Reading in Ancient History: Illustrative Extracts From the Sources II. Rome and the West*, USA 1913.

De Blois, Lucas, *The Policy of the Emperor Gallienus*, Leiden-Boston: Brill, 1976.

Dickens, Mark, "The Church of the East" (değişiklik yapılmış varyant), *The American Foundation for Syriac Studies*, 5. 10. 2012.

Diehl, Charles, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Türkçe trc. A. Göke Bozkut, İstanbul 2006.

Digeser, Elizabeth DePalma, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Cornell (University Press) 2000.

Dowden, Ken, "Olympian Gods, Olympian Pantheon", *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden, Blackwell 2007.

Downey, Glanville, *Antioch in the Age of Theodosius the Great*, Norman: University of Oklahoma Press, 1962.

Downey, Glenville, *A History of Antioch in Syria: From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.

Drake, H. A., *Constantine and the Bishops*, Johns Hopkins University Press: Baltimore, Maryland 2000.

Driver, Lisa D. Mangans, *Christ at the Center: The Early Christian Era*, Lexington, Westminster: John Knox Press 2009.

Dudley, Dean, *The History of the First Council of Nice: A Worlds Christian Convention, A. D. 325 with a Life of Constantine*, Cosimo: 2007.

Dunn, James D. G., *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids: Michigan 2008.

Duygu, Zafer, "Julyanist Kristolojiye Karşı VIII. Yüzyılda Ermeni ve Süryani Ortodoks Kiliselerinin Reaksiyonları", *Yeni Türkiye Dergisi: 60, Ermeni Meselesi Özel Sayısı*, Ankara 2014, ss. 231-242.

Duygu, Zafer, "VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", *Artuklu Akademi* 1: 1, Mardin 2014, ss. 33-65.

Duygu, Zafer, "Zuqnin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdaresi Altındaki Hıristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi", *Milal ve Nihal*, 10: 2, 2013, ss. 173-201.

Duygu, Zafer, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, Divan Yayınları: İstanbul 2016.

Dvornik, Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, C. 2, Dumbarton Oaks: Washington 1966.

Eck, Werner, *The Age of Augustus*, İngilizce trc. Deborah Lucas Schneider, Blackwell 2007.

Edwards, J. R., *The Hebrew Gospel & The Development of the Synoptic Tradition*, B. Eerdmans Publishing 2009.

Edwards, Karen Lee, *Capture Gods: Romans and Athenian Religion from 229 B.C to the Age of Augustus*, University of Virginia, Basılmamış Tez Çalışması, 1997.

Edwards, Mark, "The First Council of Nicea", *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University Press 2006.

Ehrman, Bart D., *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, HarperOne: New York 2014.

Ehrman, Bart D., *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible*, HarperCollins 2009.

Eisenman, Robert, *James, The Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity*, London 1997.

Ekonomou, Andrew J., *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias AD 590-752*, Lexington Books 2007.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, Türkçe trc. Ali Berktay, II. Cilt, Kabalcı Yayınları: İstanbul 2003.

Elliott, T. G., "The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II", *Phoenix*, 32. 4, 1978, ss. 326-336.

Emily, Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge: University Press, New York 2001.

England, John C., *The Hidden History of Christianity in Asia: The Church of the East Before the Year 1500*, ISPCK: Delhi-CCA: Hong Kong 2002.

Erdemir, Hatice Palaz-Erdemir, Halil, "Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Yahudiler", *History Studies International Journal of History*, (Ortadoğu Özel Sayısı), 2010, ss. 117-136.

Erickson, Millard J., *Introducing Christian Doctrine*, ed. Arnold Hustad, 2. Basım, Grand Rapids: Baker Academic 2001.

Erickson, Millard J., *The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology*, Grand Rapids 1996.

Errington, R. Malcolm, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, North Carolina Press 2006.

Esbroeck, M. Van, "The Aphthartodocetic Edict of Justinian I and its Armenian Background", *Studia Patristica: Proceedings of the Twelfth International Conference on Patristic Studies*, Oxford 1995.

Evans, C. A., "Jewish Version of the Gospel of Matthew: Observations On Three Recent Publications", *Mishkan* 38, 2003, ss. 70-79.

Evans, C. A., "The Jewish Christian Gospel Tradition", *The Early Centuries Jewish Believers in Jesus*, ed. O. Skarsaune-R. Hvalvik, Hendrickson Publishers, 2007, ss. 241-276.

Evans, G. R., "The Church in the Early Christian Centuries: Ecclesiological Consolidation", *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. G. Mannion-L. Mudge, Routledge: New York 2008.

Ezigbo, V.I., *Introducing Christian Theologies*, C. 1, Eugene: Oregon 2013.

Ferguson, Everett, *Background of Early Christianity*, 3. Basım, Michigan: Grand Rapids 2003.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine: Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 25, 1981.

Finn, Richard, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice 313-450*, Oxford University Press: New York 2006.

Fowler, W. Warde, *Roman Ideas of Deity*, London 1914.

Frankfort, Henri, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, Columbia University Press: New York 1948 (yeniden basım: 2000).

Freeman, Charles, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Türkçe trc. Suat Kemal Angı, Dost Yayınları: Ankara 2003.

Freidenreich, David M., "Muslims in Canon Law: 650-1000", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas, Tarih Khalidi, Gerit Jan Reinink, Mark Swanson, C. 11, Brill: Leiden-Boston 2009, ss. 83-98.

Frend, William H. C., "Eastern Attitudes to Rome During the Acacian Schism", *The Orthodox Churches and the West*, ed. D. Baker, Oxford: Blackwell 1976, ss. 69-80.

Frend, William H. C., "Martyrdom and Political Oppression", *The Early Christian World*, ed. Philip F. Esler, C. I-II, Routledge: London-New York 2000.

Frend, William H. C., "The Church of the Roman Empire: 313-600", *The Layman in Christian History*, ed. S. C. Neill-H. R. Weber, SCM Press: London 1963.

Gasparro, Giulia Sfameni, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Brill: Leiden 1985.

Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, C. 1, London 1776.

Ginkel, Jan J. Van, "The Perception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How Did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of Their Historiographers", *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. by E. Grypeou, M. N.Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006.

Godwin, Joscelyn, *Mystery Religions in the Ancient World*, San Fransisco: Harper & Row 1981.

Gradel, Ittai, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press 2002.

Grant, Michael, *Roma'dan Bizans'a: İ.S. Beşinci Yüzyıl*, Türkçe trc. Z. Zühre İlkgelen, Homer: İstanbul 2000.

Graumann, Thomas, "Reeding' the First Council of Ephesus (431)", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009.

Graumann, Thomas, "Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus", *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in the Late Antiquity*, ed. Christopher Kelly, Cambridge University Press 2013.

Greatrex, Geoffrey, "The Two Fifth-Century Wars Between Rome and Persia", *Florilegium*, 12, 1993, ss. 1-14.

Greatrex, Geoffrey-Lieu, Samuel N. C., *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, C. II: AD. 363-630*, Routledge: London-New York 2002.

Gregoire, Henri, "The Byzantine Church", *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, ed. N. H. Baynes-L. B. Moss, Clarendon: Oxford 1948, ss. 86-135.

Griffith, Sidney, "'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria", *Syriac Christians under Islam: The First Thousand Years*, ed. David Thomas, Brill: Leiden-Boston 2001.

Guenther, Alan, "Christian-Muslim Apologetics in the Abbasid Period", *McGill Journal of Middle East Studies*, C. 3, 1995, ss. 1-16.

Guy, L., *Introducing Early Christianity: A Topical Survey of It's Life, Beliefs & Practices*, Inter Varsity Press: Illinois, 2004.

Gündüz, Şinasi, "Mecûsîlik", *İslam Ansiklopedisi*, C. 28, 2003, ss. 279-284.

Gündüz, Şinasi, *Misyonerlik*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları 2005.

Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları: Ankara 2004.

Gürkan, Salima Leyla, *Yahudilik*, İsam Yayınları: İstanbul 2010.

Gwynn, David M., "The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009.

Haarer, F. K., *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge: Francis Cairns 2006.

Hagenbach, K.R., *Compendium of the History of Doctrines*, C. 1, İngilizce trc. C. V. Buch, Edinburgh 1850.

Hanson, Richard Patrick Crosland, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318 – 381*, T & T Clark: Edinburgh 1988.

Harbus, Antonina, *Helena of Britain in Medieval Legend*, Cambridge 2002.

Harrak, Amir (trc-sunum-notlar), *The Acts of Mar Mari, the Apostle*, Society of Biblical Literature: Atlanta 2005.

Harvey, Suzan A., "Theodora the 'Believing Quenn': A Study in Syriac Historioghaphical Tradition", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 4: 2, 2001, ss. 209-234.

Haykin, Michael A. G., "Constantine and His Revolution", *Fellowship for Reformation and Pastoral Studies* 27. 6, 1999.

Heine, R. E., *Classical Christian Doctrine: Introducing the Essentials of the Ancient Faith*, Grand Rapids: Baker Academic, Michigan 2013.

Hıtti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Türkçe trc. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları: İstanbul 1980.

Holdan, John, *Bizans Tarih Atlası*, Türkçe trc. Ali Özdamar, İstanbul 2006.

Holland, Glenn S., *Gods in Desert: Religions of the Ancient Near East*, Rowman & Littlefield 2009.

Holloway, R. Rose, *Constantine and Rome*, Yale University Press 2004.

Honigmann, Ernst, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı: Grekçe, Arabca, Süryanice ve Ermenice Kaynaklara Göre 363'ten 1071'e Kadar*, Türkçe trc.: Fikret Işıltan, İstanbul 1970.

Houwelingen, R. H. R. Van, "Fleeing Forward: The Departure of Christians from Jerusalem to Pella", *Westminster Theological Journal* 65, 2003.

Hovorun, Cyril, *Will, Action and Freedom, Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill: Leiden-Boston 2008.

Howard, G., "The Gospel of the Ebionites", *Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt*, ed. Wolfgang Haase, Teil II: Principat, Band 25, Walter De Gruyter: Berlin-New York, 1988.

Hoyland, Robert, "The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal", *Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Herald Motzki, Brill: Leiden-Boston 2000.

Hoyland, Robert, *Seeing Islam As Others Saw It, A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, The Darwin Pres, Princeton, New Jersey 1997.

Hromadka, Joseph L., "Doğu Ortodoksluğu", Türkçe trc. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17: 1, 1969, ss. 239-258.

Humphries, Mark, *Early Christianity*, New York: Routledge 2006.

Hunt, Hannah, "Byzantine Christianity", *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, 2007.

Hunter, Erica C. D., "The Church of the East in Central Asia", *Bulletin John Rylands Library*, 78: 3, 1996, ss. 129-142.

Jackson, F. J. F-, *A History of the Christian Church From the Earliest Times to A.D. 461*, Cosimo: New York 2005.

Jeffries, Kevin P., *The Propaganda of Augustus Caesar: How Peace, Power and Stability was Achieved During the Age of Augustus*, Senior Seminar: Western Oregon University 2006.

Johnston, Sarah Iles, "Mysteries", *Ancient Religions*, ed. Sarah Iles Johnston, Harvard University Press 2007.

Jones, A. H. M., *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948.

Jones, A. H. M-Martindale, J. R.-Morris, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire: C. 1: AD 395-527*, Cambridge University Press: New York 1971.

Jones, Mark Wilson, "One Hundred Feet and a Spiral Stair: The Problem of Designing Trajan's Column", *Journal of Roman Archaeology*, 6, 1993, ss. 23-38.

Jr., J. Julius Scott, "Did Jerusalem Christians Flee to Pella? Evidence From Biblical, Historical, Archeological and Critical Studies", *Archaeology Conference, Wheaton College*, Wheaton, IL, 1998.

Kaatz, Kevin W., *The Rise of Christianity: History, Documents and Key Questions*, ABC-Clio: California 2016.

Kaatz, Kevin, *Early Controversies and the Growth of Christianity*, ABC-Clio: California 2012.

Kaçar, Turhan "Richard Price (ed.-trc.), *The Acts of the Council of Constantinople 553*, Translated Text for Historians Serisi (Liverpool Üniversitesi): Liverpool Unv. Press 2009: Tanıtım Yazısı", *History Studies*, C. 1/1, 2009, ss. 342-345.

Kaçar, Turhan, (trc.-notlar), "Origo Constantini Imperatoris: İmparator Constantinus'un Yükselişi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 20, S. 1, Temmuz 2005, ss. 135-155 ("Origo Constantini İmperatoris/İmparator Constantinus'un Yükselişi", *Excerpta Valesiana/Valesius Seçkileri*, Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri, Kabalcı: İstanbul 2008).

Kaçar, Turhan, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIV, S. 2, 2003, ss. 187-206.

Kaçar, Turhan, "Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed.Ali Bakkal, I. Cilt, Şanlıurfa, 23-30 Nisan 2006, ss. 106-118.

Kaçar, Turhan, "Eskiçağ Tarih Yazıcılığında Değişen Paradigma: Geç Antikçağ'ın Doğuşu", *Toplumsal Tarih*, S. 221, ss. 47-83.

Kaçar, Turhan, "Geç Antik Çağ Nedir", *Geç Antik Çağ'da Lykos Vadisi ve Çevresi Sempozyumu*, Denizli 22-23 Mayıs 2015.

Kaçar, Turhan, "İznik Konsili'nde İmparator ve Piskoposlar", *Toplumsal Tarih*, S. 132, Aralık 2004, ss. 36-39.

Kaçar, Turhan, "Lucianus Çağı'nda Hıristiyanlık", *Uluslararası Samsatlı Lucianus Sempozyumu*", ed. Mustafa Çevik, 17-19 Ekim 2008, ss. 267-279.

Kaçar, Turhan, "Roma İmparatorluğu'nda Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2: 1, 2002, ss. 1-18.

Kaçar, Turhan, "The Election of Nectarius of Tarsus: Imperial Ideology, Patronage and *Philia*", C. XLIV – XLIX, *Papers presented of the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, ed. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, Peeters: Leuven – Paris – Walpole 2010, ss. 307–313.

Kärkkäinen, Veli-Matti, *Christology: A Global Introduction*, (2. Basım), Grand Rapids: Baker Academic, 2016.

Katar, Mehmet, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Gelişi Öyküsü)", *Journal of Islamic Research*, 20: 3, 2007, ss. 330-339.

Kelly, Christopher, "Rethinking Theodosius", *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, ed. Christopher Kelly, Cambridge University Press 2013.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 4. Basım, London 1968.

Kennedy, Hugh, *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, Weidenfeld-Nicolson: London, 2007.

Kennedy, Hugh, *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, Weidenfeld-Nicolson: London 2007.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and The Age of the Caliphates*, (2. Basım), Longman: London, 2004.

Klijn, A. F. J., *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Brill: Leiden, 1992.

Kochaker, Paul, *Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Özel Hatları*, Elden Geçiren: Kudret Ayiter, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları 414, Ankara 1977.

Koester, Helmut, "Gospels and Gospel Tradition in the Second Century", *The New Testament and the Apostolic Fathers: Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, ed. A. Gregory-C. Tuckett, Oxford University Press, 2005.

Kosinski, Rafal, "The Fate of Nestorios after the Council of Ephesus in 431", *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Dergisi*, 10. 1, 2008, ss. 33-49.

Köstenberger, Andreas J., Kellum, L. Scott, Quarles, Charles L., *The Cradle, The Cross and The Crown: An Introduction to the New Testament*, Nashville: B & H Academic 2009.

Kütükoğlu, Mübahat S., *Tarih Araştırmalarında Usul*, TTK Yayınları: Ankara 2014.

Kyle, Richard, "Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 32. 1, 1989, ss. 73-83.

Lamoreaux, John C., "Christianity's Earliest Encounters with Islam", *Touchstone* 50: 3, Summer 1992.

Lamoreaux, John C., "Early Eastern Christian Responses to Islam", *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. John Victor Tolon, New York 1996, ss. 3-32.

Lampe, Peter, *Christians at Rome in the First Two Centuries: From Paul to Valentinus*, İngilizce trc. Michael Steinhauser, ed. Marshall D. Johnson, Fortress Press: Minneapolis, 2003.

Lang, U. M., *John Philoponus and the Controversies Over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter*, Leuven Peeters 2001.

Laniado, Avshalom, "Some Problems in the Sources for the Reign of the Emperor Zeno", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 15, 1991, ss. 147-173.

Lazarev, Igor Dorfmann, "Beyond Empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish Conquest, 604-1059", *Cambridge History of Christianity, C. III, Early Medieval Christianities c. 600-c. 1100*, ed. T. Noble-J. Smith, Cambridge University Press, 2008.

Lenski, N., *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A. D.*, Berkeley: University of California Press 2002.

Lenski, Noel, "Valens and the Monks: Cudgeling and Conscription as a Means of Social Control", *Dumbarton Oaks Papers* 58, 2004, ss. 93-117.

Lipka, Michael, *Roman Gods: A Conceptual Approach*, Brill: Leiden-Boston 2009.

Longenecker, R. N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, Naperville: Allenson, London 1970.

Louth, Andrew "Christology and Heresy", *A Companion to Byzantium*, ed. Liz James, Wiyel-Blackwell, 2010.

Lönnqvist, Minna-Lönnqvist, Kenneth, "Pyhan haudan kirkko Jerusalemissa. Kristikunnan kirkkojen esikuva", *Markus Hiekkanen Festschrift*, ed. Hanna-Maria Pellinen, Kirjoittajat 2009.

Luomanen, Petri, *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospels*, Brill: Leiden-Boston 2012.

Lüdemann, Gerd, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, Stuttgart 1995, İngilizce trc. John Bowden, Kentucky 1996.

Maccoby, Hyam, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, London 1986.

MacMullen, Ramsay, "Constantine and the Miraculous", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9: 1, 1968, ss. 81-96.

Malik, Gorgis David, *Süryânîlerin Tarihi: İlk Hıristiyanlıktan Kadim Doğu Süryani Müjdeci-Havari Kilisesi*, Türkçe trc. Vedii İlmen, Yaba Yayınları: İstanbul 2012.

Mango, Cyril, *Bizans Mimarisi*, Türkçe trc. Mine Kadiroğlu, Ankara: Reklam Yayınları 2007.

Martindale, J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, C. II, Cambdridge University Press: New York 1980.

Mason, Arthur James, *The Persecution of Diocletian*, Cambridge: London 1876.

Mc Guckin, John, "St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism", *The Dialogue Between The Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*, ed. C. Chaillot, Volos Academy 2016.

Menze, Volker L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford Unv. Press 2008.

Menze, Volker-Akalın Kutlu (trc.-sunum), *John of Tella's Profession of Faith: The Legacy of Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, Gorgias Press: Piscataway, NJ 2009.

Mikalson, Jon D., *Ancient Greek Religion*, 2. Baskı, Blackwell 2010.

Meyendorff, John, "Justinian, the Empire and the State", *Dumbarton Oaks*, C. 22, 1968.

Millar, Fergus, "Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria", *The Journal of Roman Studies*, 61, 1971, ss. 1-17.

Millar, Fergus, "The Syriac Acts of the Second Council of Ephesus (449)", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009, ss. 46-69.

Mitchell, Stephen, "Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos", *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, ed. S. Mitchell-P. Van Nuffelen, Cambridge Unv. Press: New York 2010, ss. 167-202.

Mitchell, Stephen, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi: M.S. 284-641*, Türkçe trc. Turhan Kaçar, TTK: Ankara 2016.

Momigliano, Arnoldo, "The Disadvantages of Monotheism for a Universal State", *Classical Philology* 81: 4, October 1986, ss. 285-297.

Moorhead, John, *Theoderic in İtaly*, Oxford University Press: New York 1992.

Moosa, Matti, "Studies in Syriac Literature: *Syriac Literature of The Christian Era* (*Second Installment*)", *The Muslim World*, 58: 3, 1968.

Morenz, Siegfried, *Egyptian Religion*, Stuttgart 1960, Almanca basımından İngilizce trc. Ann E. Keep, Cornell University Press: New York 1973.

Moss, Candida, *The Mtyh of Persecution: How Early Christians Invented A Story of Martyrdom*, New York 2014.

Murre, Heleen-Berg, van den, "Syriac Christianity", *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, Wiley-Blackwell 2010.

Nabarz, Payam, *The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief That Shaped the Christian World*, Rochester 2005.

Naylor, Phillip C., *North Africa: A History From Antiquity to the Present*, University of Texas Press 2009.

Nicholson, Oliver, "Constantine's Vision of the Cross", *Vigiliae Christianae*, 54. 3, 2000, ss. 309-323.

Nicks, Fiona K., "Literary Culture in the Reign of Anastasius I", *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, ed. S. Mitchell-G. Greatrex, London 2000, ss. 183-203.

Niehr, Herbert, "Religion", *The Arameans in Ancient Syria*, ed. Herbert Niehr, Brill: Leiden 2014.

Nilsson, Martin P., *A History of Greek Religion*, İsveççe'den İngilizce trc. F. J. Fielden, 2. Baskı, Oxford: Clarendon Press 1949.

Nock, A. D., "Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire", *The Journal of Hellenic Studies*, 45. 1, 1925, ss. 84-101.

Nyman, J. R., "The Synod of Antioch (324-325) and the Council of Nicea", *Studia Patristica* 4, Berlin 1961, ss. 483-489.

Oakes, Peter, (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Paternoster Press 2002.

O'Collins, Gerald, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, (2. Basım), Oxford Unv. Press: New York 2009.

Odahl, Charles Matson, *Constantine and Christian Empire*, Routledge: London-New York 2004.

Oliver, Isaac W., "Jewish Followers of Jesus and the Bar Kokhba Revolt: Reexamining the Christian Sources", *Winning Revolutions: The Psychcosocial Dinamics of Revolts for Freedom, Fairness and Rights*, California 2014, ss. 109-129.

Onur, Fatih, *Ioannes Lydos ve Peri Arkhon*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat 2013.

Orlin, Eric, (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, Routledge: New York 2016.

Ostrogorsky, Georg, "Bizans İmparatoru ve Hiyerarşik Dünya Düzeni", *Cogito*, S. 17: Bizans, Yapı Kredi Yayınları 1999.

Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, Türkçe trc. Fikret Işıltan TTK: Ankara 2006.

Paget, J. C., "The Definition of the Terms *Jewish Christian* and *Jewish Christianity* in the History of Research", *The Early Centuries Jewish Believers in Jesus*, ed. O. Skarsaune-R. Hvalvik, Hendrickson Publishers 2007, ss. 22-48.

Palmer A.-Brock, S. P.- Hoyland, R., *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, TTH, Liverpool Unv. Press 1993.

Panicker, Mathunny John, *The Person of Jesus-Christ in the Writings of Juhanon Gregorius Abu'l Faraj Commonly Called Bar Ebraya*, Lit Verlag: Hamburg 2002.

Papaconstantinou, Arietta, "Between Umma and Dhimma: The Christians of the Middle East Under the Umayyads", *Annales Islamogiques* 42, 2008, ss. 127-156.

Pines, Shlomo, "The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source", *The Israel Academy of Sciences and Humanities*, II, No: 13, Jerusalem, 1966.

Pohlsander, Hans A., *Emperor Constantine*, (2. Basım), Routledge: New York 2004.

Polat, Kemal, "Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", *Ekev Akademik Dergisi*, Yıl 10, s. 27, Bahar 2006, ss. 183-202.

Popescu, Bogdan, "Constantine the Great and Christianity: Church and State Comming-led", *States, Globalisation and Economic Justice* 1, 2004, ss. 86-93.

Potter, David S., *The Roman Empire at Bay: AD 180-395*, Routledge: London-New York 2004.

Price, Richard (ed.-trc.), *The Acts of the Council of Constantinople 553*, TTH: Liverpool University Press 2009.

Price, Richard, "The Council of Chalcedon (451): A Narrative", *The Council of Chalcedon in Context*, ed. R. Price-M. Whitby, Translated Text for Historians, Liverpool: University Press 2009.

Price, Richard–Gaddis, Michael, (sunum ve notlarla birlikte İngilizce trc.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, TTH: 45, Liverpool: University Press 2005.

Price, Simon, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge University Press 2004.

Pritz, Ray A., *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Dissappearance in the Fourth Century*, Brill: Jerusalem-Leiden 1988.

Raisanen, Heikki, *Paul and the Law*, Tübingen 1987.

Ramelli, Ilaria R. L., "Constantine: the Legal Recognition of Christianity and its Antecedents: El reconocimiento legal del cristianismo y sus antecedentes", *Anuario de Historia de la Iglesia*, C. 22, 2013.

Rapp, Claudia, "The Elite Status of Bishop in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual and Social Context", *Arethusa*, C. 33, No: 3, Sonbahar 2000, ss. 379-399.

Rausch, Thomas P., *Who Is Jesus? An Introduction to Christology*, Collegeville: Liturgical Press 2003.

Reinink, Gerit J., "Paideia: God's Design in World History according to the East Syrian Monk John Bar Penkaye", ed. Erik Kooper, *The Medieval Chronicle II: Proceedings of the 2nd International Conference on the Medieval Chronicle*, Driebergen / Utrecht, July 16-21, 1999, Amsterdam: Ropodi 2002.

Riedel, Meredith, "Syriac Sources for Byzantinists: an introduction and overview" *Byzantinische Zeitschrift*, 105:2, 2012, ss. 783-810.

Ringgren, H., "The Religions of Ancient Syria", *Historia Religionum I: Religions of the Past*, ed. C. Jouco Bleeker-Geo Widengren, Brill: Leiden 1969.

Ritter, Adolf Martin, "Church and State up to c. 300 CE", *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell-Frances M. Young, Cambridge University Press 2006, ss. 525-537.

Rodgers, Dan, *The Historic Phenomena and Theology of the Nazarenes and Ebionites*, ed. Barbara Parada-Richard C. Nickels, 2003.

Roller, Lynn E., *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press 1999.

Ross, Steven K., *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire 114-242 CE*, Routledge: London-New York.

Runcimann, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi* I, Türkçe trc. Fikret Işıltan, TTK: Ankara 1998.

Rüpke, Jörg, "Roman Religion-Religions of Rome", *A Companion to Roman Religion*, ed. Jörg Rüpke, Blacwell 2007.

Sarıçam, İbrahim, *Emevi-Haşimi İlişkileri: İslam Öncesinden Abbasilere Kadar*, Türkiye Diyanet Vakfı: Ankara 1997.

Scarre, Chris, *Chronicle of the Roman Emperors: The Reign-By-Reign Record of the Rulers of Imperial Rome*, London 1995.

Scheid, John, "Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation", *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. Karl Galinsky, Cambridge University Press 2005.

Schneemelcher, W., (ed), *New Testament Apocrypha, C. 1: Gospels and Related Writings*, İngilizce trc.-ed. R. McL. Wilson, Westminster: John Knox Press 2003.

Schoeps, Hans Joachim, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia: Westminster 1961.

Schoeps, Hans Joachim, *Yahudi Hıristiyanlığı: İlk Dönem Hıristiyanlığında Cemaat Oluşumu ve Mezhep Kavgaları*, Türkçe trc. Ekrem Sarıkçıoğlu, İz Yayınları: İstanbul 2010.

Schonfield, Hugh, *The History of Jewish Christianity: From the First to the Twentieth Century*, Duckworth: London 1936.

Schultz, Celia E., "Rome", *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, ed. Barbette Stanley Spaeth, Cambridge University Press 2013.

Seeberg, R., *Text-Book of the History of Doctrines*, İngilizce trc. C. E. Hay, Lutheran Publication: Philadelphia 1905.

Sharp, Pamela June Oberg, *Constantine's Policy of Religious Tolerance: Was it Tolerant or Not?*, Basılmamış Tez Çalışması, New Mexico 2010.

Sharrock, R., *The Triunity of God*, Morrisville 2012.

Shaw, Brent D., "The Myth of the Neronian Persecution", *The Journal of Roman Studies*, 105, 2005, ss. 73-100.

Shaw, Brent D., *Sacred Violance: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge University Press 2011.

Shaw, Ian (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press 2003.

Silverman, David P., "Divinity and Deities in Ancient Egypt", *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practise*, ed. Byron E. Shafer, Cornell University Press: New York 2001, ss. 15-23.

Sivrioğlu, Ulaş Töre, "Sâsânî İmparatorluğu Döneminde İran, Mezopotamya ve Kafkasya'da Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, C. 3, S. 10, 2010, ss. 24-87.

Smalwood, E. Marry, *The Jews Under Roman Rule*, Brill: Leiden 1976.

Smith, Amos, *Healing the Divide: Recovering Christianity's Mystic Roots*, Eugene: Oregon 2013.

Smith, Kle, *The Martyrdom and History of Blessed Simeon Bar Sabbaᶜe* (Süryanice metin ve İngilizce trc.), Gorgias Press: Piscataway, NJ 2014.

Smith, Rowland, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Routledge: London-New York 1995.

Smith, Warren, "The Trinity in the Fourth-Century Fathers", *The Oxford Handbook of the Trinity*, ed. G. Emery O. P.-M. Levering, Oxford 2011.

Stafford, Emma, "Personification in Greek Religious Thought and Practice", *A Companion to Greek Religion*, 2007, ss. 71-85.

Stanton, Graham, *The Gospels and Jesus*, (2. Basım) Oxford University Press 2002.

Stern, Craig A., "Justinian: Lieutenant of Christ, Legislator for Christendom", *Regent University Law Review* 11. 15, 1998.

Streeter, T., *The Church and Western Culture: An Introduction to Church History*, Booktango, 2012.

Tabbarnee, William, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Brill: Leiden 2007.

Tang, Li–Winkler, Dietmar W. (eds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Lit Verlag: Zurich-Berlin 2013.

Tanner S. J., P., (ed.), *Decrees of the Ecumenical Council: Vol. 1 Nicaea I to Lateran V*, Sheed & Ward: Georgetown University Press 1990.

Tarakçı, Muhammet, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12: 2, 2013, ss. 171-201.

Tarakçı, Muhammet, "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14: 2, 2005, ss. 135-146.

Tarakçı, Muhammet, "Nestorius ve Kristolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19: 1, 2010, ss. 215-241.

Taylor, Lily Rose, *The Divinity of the Roman Emperor*, Porcupine Press: Philadelphia 1975.

Taylor, Mark C., *After God*, The University of Chicago Press 2007.

Teule, Herman, "Jacob of Edessa and Canon Law", *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. Bas ter Haar Romany, Brill: Leiden-Boston 2008.

Thatcher, Oliver J., *The Library of Original Sources, Vol. IV (Early Medieval Age)*, Pasific University Press: Hawai 2004.

Thomas, G. S. R., "Maximin Daia's Policy and the Edict of Toleration", *L'antiquité classique*, 37: 1, 1968, ss. 172-185.

Tilden, Philip, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The Evidence of the Theodosian Code*, University of Exeter, Basılmamış Tez Çalışması, 2006.

Treadgold, Warren, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press: California 1997.

Türkoğlu, Halide Gökçe, "Roma Hukuku'nda *Humanitas* ile *Maiestas Populi Romani* Arasındaki Bağlantı", *TBB Dergisi*, 96, 2011, ss. 230-268.

Ulutürk, Muammer, *Hıristiyanlıkta Havarilik*, Selçuk Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Mehmet Aydın, Konya 2005.

Uncu, Ebru, "Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü", *History Studies: International Journal of History*, 5: 1, Ocak 2013, ss. 349-366.

Urbano, Arthur P., *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press 2013.

Van Dam, Raymond, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge University Press: New York 2008.

Varghese, Baby, "Mia Physite Christology and the Oriental Orthodox Churches", *Cristianesimo nella Storia*, 37, 2016, ss. 31-44.

Vasiliev, Alexander A., *Justin the First: An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Harvard Unv. Press: Cambridge 1950.

Vasiliev, Alexander A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi* I, Türkçe trc. A. Müfid Mansel, Ankara 1943.

Vine, Aubrey R., *The Nestorian Church: A Consice History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937.

Von Rompay, Lucas, "Papa Bar Aggai", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S. P. Brock-A. M. Butts-G. A. Kiraz-L. V. Rompay, 2011.

Voorst, Robert E. Van, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to Ancient Evidence*, Grand Rapids: Eerdmans 2000.

Vries, Wilhelm de, "The Reason for the Rejection of the Council of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches", *Christ in East and West*, eds. P. Fries-T. Nersoyan, Peeters-Mercer Unv. Press: New York 1985.

Walker, W.-Norris, R. A.-Lotz, D.W.-Handy R. T., *A History of the Christian Church*, 4. Basım, New York 1985.

Weinandy, T. G., *Jesus the Christ*, Huntington: Indiana, 2003.

White, Cynthia, *The Emergence of Christianity: Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress: Minneapolis 2011.

Wigram, William Ainger, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire, 100-640 AD*, New Jersey 2004.

Wigram, William Ainger, *The Separation of the Monophysites*, Gorgias Press: Piscataway, NJ 2010.

Willems, Katherine E., *Constantine and Christianity: The Formation of Christian State Church*, The Concord Review (Abstact) 1993.

Williams, A. V., "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 78: 3, 1996, ss. 37-53.

Williams, D. H., "Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' Commentarium in Matthaeum", *Journal of Early Christian Studies*, 9. 2, 2001, ss. 151-171.

Williams, D. H., "Monarchianism and Phonitus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century", *The Harvard Theological Review*, 99. 2, 2006, ss. 187-196.

Williams, Rowan, *Arius: Heresy & Tradition*, Grand Rapids: Michigan-Cambridge 2002.

Williams, Stephen-Friell, Gerard, *Theodosius: The Empire at Bay*, Yale University Press 1994.

Wood Jr., James E., *Church and State in Historical Perspective: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, London 2005.

Wood, Philip, *We Have No King But Christ: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, Oxford Studies in Byzantium, Oxford University Press: New York 2010.

Wright, David P., "Syria and Canaan", *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. Sarah Iles Johnston, Harvard: University Press 2004.

Wyatt, Nicolas, "Religion in Ancient Ugarit", *A Handbook of Ancient Religion*, ed. John R. Hinnels, Cambridge: University Press 2007.

Yakan, François, "Doğu Kilisesi Tarihçesi Üzerine Toplu Bir Bakış: Türkiye'de Keldaniler", *Dinler Tarihi Araştırmaları III: Hıristiyanlık, Dünü, Bugünü, Geleceği*, Ankara 2002.

Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, TDV: Ankara 2007.

İNDEKS



I

N

Q

R

S

HIRİSTİYANLIK ve İMPARATORLUK

Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları

Nasıralı İsa "Hıristiyanlık" adında bir din kurmuş muydu? İsa'nın "monoteist" karakterli öğretileri sonraki yüzyıllarda kimler tarafından hangi koşullar altında savunulmuştu? Hıristiyanlık hangi inanç prensiplerini esas alarak ortaya çıkmıştı? Roma imparatorluk yönetimi erken yüzyıllarda -genellikle zannedildiği gibi- Hıristiyanları toptan yok etmek amacıyla mı hareket etmişti? Roma imparatorluk yönetiminin I. yüzyıldan VII. yüzyıla kadar Hıristiyanlık ve Kilise politikaları nasıl şekillenmişti? Büyük Kilise merkezleri arasında yüzyıllar boyunca yaşanan amansız mücadeleler hangi sebeplerle ortaya çıkmıştı, nasıl bir arka plan barındırıyordu ve ne gibi sonuçlar doğurmuştu? Geç Antikçağ'da "kristoloji" disiplini altında İsa teolojisi konusunda hangi spekülasyonlar üretilmişti? Hıristiyanlığın eski İran sahasındaki tarihsel serüveni ve Doğu Kilisesi'nin Part ve Sasani hanedanlarıyla ilişkileri nasıldı? Doğu Hıristiyanları VII. yüzyılın birinci yarısında İslam fetihlerini ve yönetimini nasıl karşılamışlar, bu konuda ne gibi değerlendirmeler yapmışlardı?

Bu eser, bu ve benzeri soruları cevaplandırmayı amaçlayan bir tarih çalışmasıdır.



ISBN - 978-605-4239-63-4



DİVAN Kitap
www.divankitap.com.tr